





1

رسالة مشقة بتفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اهل ادلكم على تجارة
الى آخر الآية لا يراهم المصلحة والى
رسالة موسومة بالفتح المبين على قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله الى آخر الآية
له

١٠٩
٥٠٩



٧٤



| | |
|---------------------------|------|
| Eleymaniye L. Kütüphanesi | |
| Amca Zade | Para |
| Yeni Cami | |
| Eski Kayıt No | 73 |

الحمد على ما منحني من نعم القناعة • وجيلني عليه من العزلة • والافتقار
حب الاستطلاع • وأصل واسلم على قطب الأمانة وقوامها • وقابله
الكرام البررة وأمانها • وعلى آثر الأكرمين • والسياسة الطيبين الطاهرين
صلاة وسلاما لا يقطعها مدد • ولا يفقد ما أمده • **وبعد**
فيقول العقب إلى تواله العليم • الذي السافعي ابراهيم • اني قد تطلب
من بعض صلي العلماء الا فاضل • المشغوفين بحسن ثمرات الفضائل
ان امل عليهم بعض فرائد الفوائد • وان ألقت عنان الفكر لا تتخرج
بعض درر الفرائد • المتعلق ذلك بتفسير قوله تعالى **هل اذكركم على تجارة**
يحكم من عذاب الهم الى افرسورة الصف وذلك حين قرع سمعهم تلاوة
بعض في بعض المشاهدة الكفلة • والمجامع المحتبة • وكانوا بعد سماعها
قد راجعوا فيها التفاسير المتداولة • واعلموا فيها افكارهم المتفائلة
فلم يعثروا على ما الفوا من الوقوف على ما يتعلق بأسرارها المعانيه وفوائدها
الحديثية والاصولية • وكانها ابيانية والنحوية • وعلموا ان من
علق على خدته هذه العلوم لا يقوته هذا الطلب • كاليمن عليه
هذا المازب • وكان عادي اجابتهم نابعا لما يطلبون • والبادرة
لحمرا يروون • حرصا على افادة العلم المستحق • ووفقا بالعهد المأثور
على العلماء ان لا يمتنوه اذ كان المستفيد من اهل • وكنت اذ ذاك تشغل
من ذوات النجسين • واضعف شخص توارده عليه صديان الملون •
خصوصا بعد هذه عشرة السنين • وقاقد الرقاب • ومعتزك

يا ايها الذين استقام

النبا

النبا • وكان ذلك وقت اصابني • بفقد محبة الفواد • ولدي بنتي •
سيدتي فراد • حيث استلبته يدي المنية على غفلة • ووجدت امرارة •
كاس فرقة بلا مهلة •
• يا كونا ما كان اقصر عمره • وكذا يكون كوكب الشخار •
• ان تحتقر صغرا قرب مغنم • يبدو ضئيل الجسم للابصار •
تخذ ذلك لم يقبله امي عذرا • وتطلبوا سرعة الالة لطلبهم والرضا
ميني بما • سر مغنم ذلك اجلت سهام الفكر الفاتر • وابريت ما شيخ
فقد القاصير • وبسطت ذكروا يد عزت عنها خواطر العلماء وتنقص
فيه كلام العظماء • بني برمة من الزمان • مع ما تزل في هذا الاوان
فيسر الله تعالى جمع ما لم يكن في الخاطر • وافاض علي من فضي سماج
فضله الماطر • حتى انه ظهر لي ما لم يظهر لي من تقدم خصوصاً في فائدة
هذه السورة اعني قوله تعالى **يا ايها الذين امنوا انوا انصار الله** •
الاية فان كلام صاحب الكشاف والقاض في تفسيرها لها هنا وفي
سورة ال عمران • اخلف • وموداها ما اتلف • وعبارا للمحققين
لتوجيه ذلك الاختلاف لا ينبغي غليلا • ولا يروي غليلا • واما
ما ابداه في الامام السبكي فهو كلام غير محدد • وجدير بان لا يسطر
وقد ابدت والله الحمد في هذه الرسالة ما يظهر بان الحق خلاف ما فهم
والصواب غير ما علم • وقد احييت ان اهدي من في كن نسي لمولانا شيخ
مشارخ الاسلام • اعلم العلي الاعلام • حسنة الليالي والايام
عالم الربع المنور • ومن مودا عزاز العلم معلوم وسهور • شيخ الاسلام
حفا • ومن لم يزل للتقدم مستحقا • المحفوف بلطف المعيد المبدى
مولانا **محمد** اسعد افندي قاض مصر حالا • ادام الله اسعافه
واسعاده • وجعل من الذين لهم حسني وزيا • راجيا منه التفات
خاطره الكخير • والنظر في حال هذا الكسير • والوفاء بالملت من حضرة
بيدل ذكاة جاهد عند حضرة مولانا الوزير ابوب باشا والسفاعة

عنده بتجيز ما وعدني به من التفرغ في بعض الوقت في التقاعد والقبح
فانه قد ضاقت بي المذاهب من كثرة العيال . ومزيد الحرمان .
من تحمل الغيرة العلية . والنخوة الالمانية . على نيل جاهها .
هذه المسكن في بحر الاحتياج ليزداد تغرفا ينفذ الطلاب .
املي في حضرة مولانا شيخ الاسلام ان لا يب متصدي .
من تنقية ما زلي بجهد ذلك في صحيفة علم . يوم تجد كل نفس عملت من خير
موضرا . ليس الله ان من جابه مطلب . وصدق لنا من ذلك ما ربا .
في المقصود بعون الملك المعنود **فنقول** قال الله تعالى **يا ايها الذين**
امنوا الآية اعلم ان الخطاب الوارد في عصر رسول الله صلى الله عليه
وسلم متوجه الى اهل زمانه . مختص بالمكلفين الموجودين يومه . ولا
يدخل من بعدهم في قضية الخطاب المتوجه عليهم الا بدلالة تقطع بها
وذلك نحو قوله يا ايها الناس ويا اولي الابصار . والله على ان شئ
البيت وحلة او امر القرآن بخبري على هذا المنهج فله علينا وظاهره
كخصضا بالذين غامروا رسول الله صلى الله عليه . فان الصفات
التي تليق بها الخطاب يستحيل تحققها الا في متصف بالوجود ولكن
اجمع المسلمون قاطبة على ان ما سبق في الخطاب في عصر النبي صلى الله عليه
وسلم متوجه على اهل عصره كافة فمن بعدهم منه رجوع تحت قضيت
اذ لم نقل ذلك اذ في ذلك الى قصر الشرع على الذين اقرضوا ودرجوا
فله لالة الاجماع عديا الخطاب من السلف الى الخلف فان قال قائل
فلو خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا من اهل عصره وسماه مثلا
باسم فل يتعدى الحكم منه الى غيره قلنا ظاهر الصيغة يقتضي تخصيص
الخطاب بالمخصص فان قامت دلالة على تعدية الى غيره عدي **قاه**
وذهب بعض العلماء الى ان خطاب الواحد خطاب لكافة . وقال الشيخ
ابو اسحق واما ما خاطب الله عز وجل به المخلق خطاب المواجهة كقوله
يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا فانه لا يدخل فيه سائر من لم يخلق من جهة

الصيغة

الصيغة واللفظ لان هذا اللفظ لا يصلح الا لمن هو موجود على الصفة
التي ذكرها واما من لم يخلق فانه لا يصلح له هذا الخطاب وكذا انك اذا خاطب
رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من اصحابه خطاب لم يدخل فيه غيره
من جهة اللفظ لان الذي خاطبه لا يتبادر له غيره وانما يدخل غيره
في حكم ذلك الخطاب بدليل انتهى **قال** القرطبي المني طه شفاء لا يمكن
دعوى العموم فيها بالاضافة الى جميع الحاضرين فاذا قال لجميع سائر
الحاضرات طلقتن ولجميع عبيده اعتقتكم فانما يكون مخاطبا من جملة
من اقبل عليه بوجهه وقصد خطابه وذلك يعرف بصورته وشأله والثبات
وقد يحضره جماعة من الغلن من اتبعين والاصفيان فيقول اريدوا
معى ويريد به اهل الركوب منهم دون من ليس له اهلا فلا يتبادر له خطاب
الامن قصده ولا يعرف قصده الا بلفظ او شأله الظاهر فلا يمكن
دعوى العموم فيها **عليه** فنقول على هذا كل حكم يدل عليه صيغة المني طه
كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ويا ايها المؤمنون ويا ايها الذين امنوا
مع الموجودين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم قائمة في حق من تحدث عنهم
بدليل زائدة والعلل ان كل حكم ثبت في زمانه فهو دائم الى يوم القيمة
على كل مكلف ولو لاله لم يقتض محجود اللفظ ذلك ولا ثبت ذلك فارت
امثال هذه الالفاظ فائدة العموم مثل قوله تعالى واما رسلكم الا كافة
عناس وقوله على الصلاة والسلام بعثت الى اناس كافة وبعثت الى
الاحمر والاسود وقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة وقوله تعالى تقوا
الله يا اولي الابواب ويا اولي الاحصار ويا ايها الناس وامثاله فلن
لا بل عرفت الصيغة عموم الحكم ان ثبت في عصره للامعاء كلها بقرائن
كثيرة الى اخر كلامه . وقال سيف الدين الامدي اختلفوا في خطاب
النبي عليه السلام لاحد من امت هل هو خطاب لمباين ام لا فنفاضا
واثبتته الخبايا وجماعة من الناس . وقال ابن الحاجب خطاب الواحد
ليس بعام خلافا لما ثبت قلت الخطاب ضربان تعليل وتجييزي

لاقتراح الدليل الاخر بها
لا يجوز الخطاب بان يتبادر
ناذا الى ان الخطاب خاصا
بح شخص مشافهة ارج
جميع فعل يدل على العموم
ص

فالمخاطب المتعلق لا يشترط فيه وجود المخاطب في الخارج عند اهل الحق
وقولهم الامر يتعلق بالمعدوم والمعدوم ما ورد ومكلف لا يعنون
المكلف في حال العدم بان يطلب منه الفعل في حال العدم
التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد سرياً
التكليف يؤخره على كل في الازل بما ينهيه ويعقله في الازل واما
الخطاب التخييري ويعبر عنه بالسفاهي وبخطاب المسافة وبخطاب
المواجهة بشرطه بلا خلاف. وجود المخاطب وكذا فممة الخطاب
كلف به وفي شرط قدرته عليه خلاف وهذا الضرب هو الذي حكينا فيه
كلام الامم الحرمي والشيخ ابي اسحق والقرائي والامدي وابن الحاجب
والحاصل في كلامهم فيما يتعلق بما نحن فيه ان قوله صلى الله عليه وسلم علموا
وما اشهد لا يتناول من حيث الصيغة والخطاب من وجد بعد عصره
ولا من كان موجوداً في عصره ولم يسمع خطابه وان كان قرباً من محله
الذي وقع فيه المخاطبة بهذا اللفظ ولا من حضر محله وسمع خطاب
وليس اهلاً لفهم الخطاب كما لصي الذي لا يميز بل والتخمين ايضا لعدم
تكليفه ولا من ليس اهلاً لتعلم بل انما يتناول من واجههم بالخطاب قصدهم
بالافروا ان يتناول غيرهم بدليل من فصل في كتاب او شئنا واجماع او
قياس ولا يفتي ما في التعبير بالواحد من القصور لان خطابه صلى الله عليه
وسلم جماعة معينين في عدم تناوله لغيرهم كخطابه لواحد نعم فيه زيادة
على خطابه للواحد وهو المنظر من تنبأ وله صيغة العموم من المخاطبين
وعلمت ايضا ان المخالف في ذلك لم ينحصر في المخاطبة كما افاده الامدي
وقد بعض المتأخرين مذنب المخالف بان الخطاب المذكور يقتضي التقيد
بنفسه عادة واسار بذلك انهم لم يريدوا انه يقتضيه لغة والا كالم
ملازمة. قال الامم الحرمي والخلاف لفظي وقال غيره بل معنوي وهو ان
يقال الاصل ما هو بل هو قورود الشرع او مقتضى العرف والى اصل
ان خطاب المسافة ليس خطاباً لمن بعدهم وانما ثبت لهم الحكم بدليل آخر

نص

نص واجماع او قياس وذنب المخاطبة الى القول بمعوم النصوص لمن بعد
الموجودين قالوا لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده لم يكن رسلاً النبي
واللازم مستفاد اما الملازمة فانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ
احكامي ولا تبليغ الالهة العمومات ومن لا تتناول واما انتفاء اللازم
في الاجماع والحوادث انما لا نسلم انه لا تبليغ الالهة العمومات التي هي
خطاب المسافة اذا التبليغ لا يتعين فيه المسافة نعم يجب التبليغ
في الجملة فان يحصل للبعض شفاهة للبعض بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافهم **قال** المحقق السفازي في حاشيته
العصية واعلم ان القول بمعوم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى
المخاطبة فليس بغير بعيد ان قال وما ذكر المحقق من ان افكاره ملازمة
حق فيها اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان لموجودين
والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او ان شئ عليهم بطريق التغليب
فلا ومشكك في كلام **قال** الاستاذ الوالد في اختصاره للآيات
البيانية ولقائل ان يقول لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين الى
التغليب اذ لفظ ان شئ مثلاً يصدق على المعدوم ايضا حقيقة بناء على ان
الالفاظ المفردة موصوفة للمعاني المعقولة واما الخطاب فهو وان
اقتضى في كونه حقيقة موجوداً يمكن يكتفي في ذلك الموجود بتدليل كما قالوا
في الخطاب المنفصل الازل وان اشار الحال الى الفرق بينهما بالخطاب
النفس في الازل يدخله معنى التعلق والعلام في الخطاب بل هو لا يتعلق
فيه لانه يمكن الفرق ويجوز كون الخطاب منسجماً بالنسبة لموجودين
وتعليقاً بالنسبة لمعدومين انتهى كلام الاستاذ الوالد تعالى شيمه ولا
يخوفاً به هذا عن بحث فليتل هذا **قال** الامام السيوطي الاتقان
انه اختلف في الخطاب بينا الذين امنوا اهمل يشمل اهل الكتاب فقيل
لا يشاعل انهم غير مخاطبين بالعرف و قيل نعم واختاره ابن السكاني
قال وقوله يا ايها الذين امنوا خطاب شريف لا يخصص وفيه تأمل **ذكر**

الك ف في تفسير سورة الحديد ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون انفسكم وانه غفور رحيم ان المراد منها يا ايها الذين امنوا بموسى وعيسى وجميعهم صلى الله عليه وسلم **قال** القاض يا ايها الذين امنوا بالرسول اسعدتم الله ان قال وقيل المراد نصارى زمانه قال ولا يسعدان يا بواعل دينهم السابق وان كان مستوحا قال مولانا سعدى **قول** ولا يسعدان يا بواعل دينهم جواب سوال تفريره ظاهر **وقوله** وقيل الخطاب لنصارى زمانه بلزم الالمانية على المنسوخ لان دين النصارى لم يكن مستوحا قبل بعثة نبي صلى الله عليه وسلم ولعل المم انما لم يرتض هذا القول لما ثبت انها نزلت قبل اسلام من اليهود كعبدا من سلام واضرابه لكن ظاهر قضية قوله بالرسول المنقذ من الخطايا لمن لم يؤمن منهم حتى لا يمتدح الى التاويل من قوله امنوا برسوله وهذا خلاف ما في الكشاف فالمرتبض لفقدان دليل التخصيص انتهى كلامه **وذكر ايضا** الاتقان ان من وجوه خطاب الله تعالى خطاب الامة كونه فائز رحيم احسبوا فداء ولا تكونون وخطاب التكميم كخوف انك انت العزيز الكريم وخطاب الذم كخوف يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم قل يا ايها الكافرون ولتقتضه الامة ان لم يقع في القرآن في غير هذين الموضعين وكذا الخطاب بيايتها الذين امنوا على المواجهة وفي خطاب الكفار جى بلفظ الغيبة اعراضا عنهم بقوله ان الذين كفروا قل للذين كفروا ونقل ايضا ان كل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الذين كفروا كل امر متعلق بمسركى مكة وكل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الذين امنوا فهو مدنى او متعلق بالمؤمنين الكائنين بالمدينة سواء نزلت الالية بكلمة او بالمدينة **قال** القنارى وفيه ما فيه وذكر في الاتقان ايضا انه اذا قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا افعلوا كذا قال النبي واخل فمهم وقيل لا لانه ورد على انه تبليغ غير ولامه من الخصائص والثالث ان اقترن بقول لم يسلمه لظهوره في التبليغ وذلك قرينة عدم شموله والاشمله وبه

تبيين

تبيين لك ما سياتى عن مولانا حسن القنارى بحسب الطول فانه قال ان يا ايها الذين امنوا عام للنسب عليه الصلاة والسلام والمؤمنين والتجارة المذكورة عامة ايضا لكنها في ثبوتها عليه الصلاة والسلام نوع التبشير وفي ثبوتهم نوع الايمان المذكور فمخبر ان يقع تؤمنون مع بشرى تامة لكل نوع **قال** العصام في اطوله لا نسلم ان الخطاب بقوله تؤمنون الالية خاصة بل النبي وامتة والنبي ايضا يجب عليه الايمان بركات قلت وعلى القول بيايتها الذين امنوا يشمل اهل الكتاب يكون الخطاب بقوله تؤمنون عموم امة الدعوة لامة الاجابة ويكون المطلوب القدر المشترك بين بدار الايمان والزيادة فيه والمواظبة عليه فالمطلوب من الكفار هو ايجاد اصل الايمان وما عطف عليه ومن المؤمنين ازديادهم وعبادتهم على ذلك ولهذا قال صاحب الشفا في تفسير قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ونبيرا ونذيرا تؤمنوا بالله ورسوله ابي ليؤمن بالله ورسوله من سبق في العلم والتقدير له من الله الحسنى والسعادة وقال المحقق الصنع في شرحه او المعنى لاجل ان تامرهم فيكمل امة الله تعالى كلامه انتهى وهذا على قياس ما ذكره القاض في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين كفروا ومن سورة البقرة وسياتى نقله **هذا** وسياتى ان مختار صاحب المفتاح قدس لعظم قل قبل يا ايها الذين امنوا لينظر عطف وبشرى عليه ففاعل اول ضميره صلى الله عليه وسلم وذمت غيره كصاحب الكشاف لعدم تقدير قل وعليه ففاعل اول ضميره يرجع الى الله تعالى وهو صنف من خطاب الشريف وهو كل خطاب كان مدون قل فانه شريف منه تعالى لهذه الامة بان يخاطبها بغير واسطة لتفوز بشرى المخاطبة انتهى كمن اذا عم الخطاب اهل الكتاب يكون الخطاب بالنظر اليهم لتوصد الالية فان الخطاب ياتي لذلك كما ياتي للامة كخوف انك رحيم ويا ايها الذين كفروا لا تعتذروا وقد قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى او كاذبي مرت على قربة وبني خاوية على عروشها الالية **فان قلت** فان كان الما ذكره كيف يسوغ ان

ان يكلمه الله تعالى قلت كان الكلام بعد البعث ولم يكن اذ كان كافرا
انتقد قال المحقق المستفاض اني ليس هذا على ما ينبغي لان الايمان انما حصل
بعد تبين الامر والكلام قبله فالاول نحويزان يكلم الله الكافر لقصد الهداية
كما جاز للامة مثل اخرج منها واحسوا فيها وقد يقال المستنوع الكلام في
دار التكليف بطريق الملاطفة لما فيه من التذكير انتهى **هذا** وقد قال
المحقق الصفي قول المعتمد من سبب نزول هذه الآية كذا المعنى
ان كذا اعله حقيقته للنزول لان ذلك لا يمكن الاطلاع عليه
على الاطلاع على ارادة تعالى وهي لا يمكن الاطلاع عليها بل معناه
ان تلك الآية نزلت بعد ذلك الامر حينئذ فيجوز ان يكون سبب النزول
امورا كثيرة بان يكون النزول بعد جميع تلك الامور ولا يكون تناف
بين ان ذكر بعضهم ان سبب النزول شيء وبعضهم ان سببه شيء اخر وهكذا
والله اعلم انتهى اذا علمت ذلك فمقول ذكر السيوطي في كتابه اسباب
النزول انه اخرج عن ابي صالح قال قالوا لو كنا نعلم **ابدا** **الاعمال اجاب الله**
تعالى **وافضل** فتركت ياها الذين امنوا هل ادمكم على تجارة الآية فكرهوا
الجهاد فتركت الآية المتلوة قبل هذه الآية في صدر السورة وهي
ياها الذين امنوا لم تقولون مالا تفعلون **وقد اعترضه** المولى ابو السعود
العمادي في تفسيره بان فيه التزام ان ترتيب الايات الكريمة ليس على
ترتيب النزول وهو اعترضه ما قطعنا هذا الامر فيه وهو موجود
في القرآن وشققة في ايات كثيرة منها الايات المتعلقة بالناسخ والمنسوخ
فان فيها ايات متقدمة في السلاوة على ايات تالية لها منسوخة بها
وقد شبه على ذلك الامام السيوطي في اتقانه حيث قال قال بعضهم
في القرآن ناسخ الاو المنسوخ قبله في الترتيب الاف اثني اية العدة
في البقرة وهي قوله تعالى والذين يوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لا رجا لهم متاعا الى الحول نسخت بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى
يترخصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهي قبلها في الترتيب المتلوة

على خلاف بين العلماء بينه في خواش الاتفاق كمن قال المحقق النفازي
في خواش الكسافي وكان وجوب الانفاق والاسكان في مسكنين بحيث
لا يجوز تزوجهن حولا كما لا في بدء الاسلام ثم نسخت مدة الحول الآية
بهذه الآية بقوله يترخصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وان كان متقدما
في السلاوة بمعنى انه نسخ الحول ووجبت اربعة اشهر وعشرا بنص جديد
وقيل بل نسخت الزيادة على اربعة اشهر وعشرا وبقيت من بالنص
الاول مبني على خلاف على ان نسخ البعض هل يكون نسخا لكن بشكل
هذا بما يقال ان هذا الترتيب كان ثابتا في السور المحفوظة في السماء
الدينا قبل الترتيل فغير نسخ المتأخر بالمقدم والجواب ان المتأخر
في ذلك الترتيب ايضا لا يلزم ان يكون متأخرا في الوجود انتهى وكذا
قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد من سورة الاحزاب فانها منسوخة
بالآية التي قبلها وهي قوله تعالى يا ايها النبي انا حللنا لك ازواجك
الآية **وقد اعترضه** القاضي خلافا في انها محكمة او منسوخة وذكر احتمالن
في تفسير قوله تعالى قبل ذلك تركي من تشا منهن الآية فقال وخلف
في ان الآية محكمة او منسوخة بقوله تعالى تركي من تشا منهن ولو وري
التي من تشا على المعنى ان **قال** فانه وان تقدمها فوارة فهو سوق
بما تروا وقال في التلويح ان حمة الزيادة على النسخ لا تحتمل النسخ
لان قوله من بعد بمترلة التابيد اذا بعدية المطلقة تتناول الابد
انتهى **قال** الفاضل الغفاري اعترضه اكل الدين بانه مردود لا يتفق
الصحة على كونه منسوخا وناسخا لا يتلى في القرآن فعلم انهم جوزوا
نسخ الكتاب بغيره وبان التابيد اما صريح او دلالة ولفظ من بعد ليس
انتهى قال في الاتفاق وزاد بعضهم اية ثالثة وهي اية الحشر في الغنى
على رأي من قال ان منسوخة بآية الانفال وهي واعلموا اننا غفتم من
شيء وزاد قوم اية رابعة وهي قوله تعالى هذه العنوين الفضل في الموالم
على رأي من قال ان منسوخة بآية الزكاة وقال ابن العربي كل ما في

على الترتيب
المتأخر

القرآن من الصريح عن الكفار والتولى والاعراض والكف عنهم فهو مفسوخ
بأية السيف وهي فاذا انسحق الاشهر احرم فاقبلوا المشركين الآية
فصح ماية واربعاً وعشرين آية ثم نسخ آخرها **قال** في الاتقان
وقد تقدم ما فيه وقد حررناه في حواشينا على الاتقان فهذا كله تدبر على
ان ترتيب التلاوة ليس على ترتيب النزول وبه نسخ اعتراض المولى ابى السعود
على تقدم من سبب النزول لهذه الآية المتقدم **هذا** وقال القاضي
في سبب النزول للآية التي في صدر هذه السورة وهي قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لم تقولون ما لا تفعلون انه روي ان المسلمين قالوا لو علمنا احب
الاعمال الى الله لبدنا فيه اموالنا وانفسنا فانزل الله ان الله يحب الذين
يقابلون في سبيله صفا فولو انهم اخذوا فقتلوا **قال** المولى ابى السعود
يقوله انه بين الاختلال ولم يبين وجهه فان كان وجه الاختلال ان المنزل
لم يطابق اقتراحهم لانهم انما طلبوا علم احب الاعمال فتنزل قوله تعالى
ان الله يحب الذين يقابلون في سبيله صفا او لا فلما دلوا يوم احد بعد
ذلك نزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون
السابق في التلاوة على تلاوة قوله تعالى ان الله يحب الذين يقابلون في
سبيله صفا الآية وهذا انما يستفاد منه ان المقابلة في سبيله صفا
تماحبه الله تعالى لا انه احب الاعمال التي يطلبوا ايادها ولكن هذا يقتضي
انه بين الاختلال فان نزول قوله تعالى ان الله يحب الذين يقابلون
في سبيله صفا عقب اقتراحهم لعلم احب الاعمال بسبب احب
الاعمال في ذلك الوقت البتة في قتال الكفرة تكون المسلمين اذ ذاك
في قتله فالافضل في حقتهم جنيدهم مؤانسات في قتال الكفرة كما ان ما ذكر
شأننا في نزول قوله تعالى هل ادلكم الآية نزل بعد قولهم لو تعلم احب
الاعمال الى الله تعالى وافضل يعلم منه ان هذه التجارة هي الاحب
والافضل في ذلك الوقت لا مطلقا فان في حديث البخاري عن ابن مسعود
رضي الله عنه قال قالت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يا رسول الله اي

قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لم تقولون
ما لا تفعلون
م

العمل

العمل افضل قال الصلاة على ميقاتها قلت ثم اي قال ثم راى الوالد
قلت ثم اي قال الجهاد في سبيل الله **قال** القطلاني وانما خص
هذه الثلاثة بالذكر لانه عنوان على ما سواها من الطاعات لان من حافظ
عليها كان لما سواها احفظ ومن ضيعها كان لما سواها اصنع وقال القطلاني
ايضاً في شرح حديث ابى سعيد الخدري رضي الله عنه انه قال قيل يا رسول
الله اي الناس افضل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من آمن بمجاهد
في سبيل الله بنفسه وماله اي لما فيه من بذلها لله تعالى مع التمتع المتعد
وعند المناسبات ان من خير الناس رجلاً على في سبيل الله على ظهر فرسه
عن التبعية ضيه وذلك يقوى قول من قال ان قول من مجاهد عام محض
وتقديره من افضل الناس لان العلماء الذين حلوا الناس على الشرائع
والسنة وقادوهم الى الخير افضل وكذا الاصل يقولون على انه يجوز ان
يكون ذلك من اسلوب الحكيم وان يكتفى ان ياتوا بما يحبه ولا يكلفهم اذ ذاك
ايمانهم لا احب الاعمال اليه تشبهاً عليهم وتدرجاً لهم في سلوك الاعمال
الفاضلة ليتوصلوا به الى سلوك الاعمال المفضلة على غيره وكان عليه
ان يعترض هذا اما اعتراض به القول ان اي من التراتم ان ترتيب الآيات
الكهنية ليس على ترتيب النزول وقد تقدم جوابه فينبغي ان عن بقوله بين
الاختلال ان السورة ترتيباً عاماً على ما رواه الامام السيوطي في كتابه
اسباب النزول ونقله سعد بن ابي وقيد ايضاً عن عبد الله بن سلام انه قال
بعد ما نقرأ من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اكرنا فقلنا لو علم
اي الاعمال احب الى الله تعالى لعملنا فانزل الله تعالى سبحانه ما في السموات
وما في الارض وما هو العزتر الحكيم فقرا لم رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى ضمها الي وحيت كانت الرواية ان هذه السورة نزلت بتمامها في
ذكر من السبب الملهود من نزول قوله تعالى ان الله يحب الذين يقابلون
الآية بانفراد ما يقتضي ان السورة لم تنزل دفعة بتمامها ويكون هذا
محصل ما اراده من قوله بين الاختلال ولكن جواب هذا سهل وهو انه

يجوز تقديم نزول هذه الآية مستقرة ثم نزول كامل السورة بعد ذلك في
 صحتها فيكون نزول الآية مرة بانفرادها ومرة في ضمن السورة فلا خلل في
 ذلك وله نظائر عدة. وذكر السيد في شرح المفتاح انه روي انهم كانوا
 يقولون لو تعلم احب الالعمال الى الله تعالى لعلمنا بما فترت الاله ان
 اعني يا ايها الذين امنوا اهل ادكم على تجارة تخيلكم من عذاب الله فلكونوا اناسا
 يقولون ليتنا نعلم ما هي فذلهم الله فلهذا قوله تؤمنون فهذا صريح منه انه
 نازل نزول اخر هذه الآية عن صدره كما ويكون ذلك في ما خيرا بينا ان عن وقت
 الخطاب هو جاز خلافا لما في النكره فهو كما نازل نزول قوله تعالى من النجوى عن
 نزول قوله تعالى حتى تبين لكم الخطط الا يبين في الخطط الاسود قال القاضي
 ان من قلعه كان قبل دخول رمضان وما خيرا بينا ان وقت الحاجة
 جاز وقوله تعالى **هل اديتم** ذكر في المعنى ان هل حرف موصولة لطلب التصديق
 الاتحالي دون التصور ودون التصديق التلبي فلا يقال هل لم يقم زيد
 قال المحقق الجلال المحلى في شرح جمع الجوامع التقييد بالاجازي وفي السلب
 على منواله اخذ من ابن همام وهو صريح في ان هل لا تدخل على متق في طلب
 التصديق اي الحكم بالثبوت او الالاتفا كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب
 هل قام زيد نعم او لا انتهى فثبت السهو التباس مدخولها بالمطلوب بافتقار
 اتحادها وليس كذلك فانه اذا قيل في جواب هل زيد قائم لا او لم يقم لم يستف
 تصديق سلبى وهو المطلوب مع انه لا يصح ان يقال هل لم يقم زيد ووقع
 في المطلوب. فيقتضى صيغة مدخولها على المتق واعتراضه العصام في الالمول
 وهذا كما قالوا ان مدخول قد لا يكون الامتناع مع انه وقع في عدة اماكن من
 تفسير القاضي مدخولها على المتق كان يقول قد يكون وقد لا يكون وجعل
 قبيل معدولة المحمول لا يوافق الصناعة نعم ذكروا ان ان ناكيد الالانات
 واعتز من قوله تعالى ان الله لا يظلم اناس شيئا واجيب بان القضية
 معدولة المحمول فلهذا **وقال** ايضا في المعنى ان هل اذا دخلت على المضارع
 خصصت للاستقبال نحو هل تسافر وهذا مما اتردت به عن العبرة فانها

اذا دخلت على المضارع لا تخصصه بالاستقبال نحو انظنه قائما قال اما
 قول ابن سبويه في شرح الجمل لا يكون الفعل المستفهم عنه الاستقبال
 فهو قال الله تعالى فصل وخذتم ما وعد ربكم حقا وقال زهير في مبلغ
 الاحلام عن رسالة. وفي بيان هل اقسمت كل مقسم انتهى **قال** الدرر
 هذا الحكم الوضع كالسنة وسوف وقل من تعرض لهذه النسخة ودرج على ذلك
 صاحب المفتاح والخطيب وخدمته تبايها كما لمحققين في المطول
 وشرح المفتاح. **قال** يكن مولانا سعدى اقتدى في تفسير قوله تعالى
 قال هل سمعتم اذ نذعن من سورة الشعرا ان قول القاضي وحيث
 مضارعا اذ على كناية الحال الماضية استحضارها لما يعلم منه الرد
 هل صاحب المفتاح حيث رد دخول هل على الفعل الكالي وادعى انها تلخص
 المضارع للمستقبل وذلك لانه اذا حلت الحال الماضية صارت حالا
 بالترتيب فلم يدخلها على الفعل الكالي فلا تلخص المضارع للاستقبال
 انتهى **ثم ان من العلوم** ان الاستفهام منا ليس على حقيقة بل مستعمل
 في معنى مجازي **قال** في المطول وبيان انه من اي نوع من انواعه مما لم يحكم احد
 حوله. وذكر في حواشي الكشاف في من المائدة مانص ولعلنا نورد في شرح
 المفتاح تحقيق ذلك عندي ان وجه دلالة الاستفهام على ما يتولد منه كسب
 المقامات عند اقتناع اجوابه على حقيقة السؤال انه كناية او مجاز ومن اي
 نوع من انواع المجاز. وقد تصدى السيد الشريف لذكر ما يتضح به وجه المجاز
 في الكل **قال** العاضل حسن الفناري في حواش المطول كمن فيه تحت
 لانه لم يزد على ان بين اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا يخفى على
 العارف بقانون المجاز انه لا يكفي في تعيين العلاقة لان مطلق اللزوم
 معتبر في جميع انواعه قال فالحق ان العلاقة في بعض السببية الى اخر ما
 افادها يطول ذكره **ثم رأت** الامام القسطلاني قال في تفسير هذه
 الآية في شرحه للبخاري ان قوله هل اديتم استفهام في اللفظ الجازي في المعنى
 ولعل اذا دان الاستفهام فيه مصروف للتقرير والتقرير قال في المطول

انه قد يقال التقرير بمعنى التحقيق والتثبت وقد يقال بمعنى تحمل الخطاب
على الاقرار بما يعرفه والنجاة اليه الى ان قال ان هل تكون للتقرير نفس الحكم
كقولنا ثوب الكفار قال استاذنا العلامة ابن قاسم في حاشيته
على المطول انهم قالوا ان قوله تعالى هل ثوب الكفار ما كانوا يعلمون تحمل
المعنيين المذكورين للتقرير انتهى **قلت** فيه خطأ اذا المعنى الثاني
للتقرير يستلزم مخاطبة يلجأ اليه الاقرار بما يعرف والاية ليس فها خطاب
والذي صرح به المحقق المفتي زاني في حواشي الكشاف ان التقرير في قوله
تعالى هل ثوب الكفار بمعنى التثبيت والتحقيق وعادة الرضى ان هل
تخص محكين كونه للتقرير في الايات كقوله تعالى هل ثوب الكفار اياه
ثوبوا ولعل حال هذه الاية للتقرير والتقرير جميعا كما ذكره الكشاف
في قوله تعالى هل اى على الانسان اى قد اتي معنى التقرير والتقرير جميعا
قال وفسره غيره بعد خاتمة ولم يحلوا قد على معنى التقرير بل على معنى
التحقيق وقال بعضهم معناه التوقع وكانه قيل لعوم يتوقعون الخبر
عما اى على الانسان ومواد علمه السلام والحسين بن موسى كونه طيبا قال وقد
عكس قوم ما قاله الزمخشري فزعوا ان هل لا تاتي بمعنى قد اصلا قال وهذا
موا الصواب عندي قال والاستفهام في الاية للتقرير وليس باستفهام
حقيق وقد صرح بذلك جماعة من المفسرين فقال بعضهم هل هنا للاستفهام
التقريري والمقرري من انكر البعث وقد علم انهم يقولون نعم قد مضى دمار
طويل لا الانسان فيه فيقال لهم فالذي احدث انفس بعد ان لم يكونوا
تمتع عليها حياتهم بعد موتهم وهو معنى قوله تعالى ولقد علمتم النشأة
الاول فلو لا انه مذكرون اى هل لا تذكرون فيقولون ان من انشا شيئا
بعد ان لم يكن قادر على اعادته بعد عدمه وقال بعضهم لا تكون هل للاستفهام
التقريري وانا ذكركم في خصائص الامثلة وليس كما قال **وقول** تعالى
على تجارة سياتي تحقيق ان التجارة تعم الايمان وتبشير الرسول في التجارة
طلب الرزق بالبيع والشراء والريخ الفضل على راس المال **تخيكم** اى تخلصكم

من

من عذاب اليم والخلص من الشئ ان يكون بعد ملاسته له كاني قوله واذا هـ
انجيتكم من ال فرعون واما ان يكون ملاسة السبب الموصل الى كالتوب
الوصلة الى ان اد فبملاسة ذلك السبب كانه لا بسبب السبب فالتعبد من السبب
منقذ من السبب وقد فرج على ذلك قوله تعالى وان جهنم لمحيطات لالكافرين
اي الا ان بالمعنى المذكور وقال في الكشاف في تفسير قوله تعالى افان تنقذ
من في النار انهم جعلوا في النار لان لا تحقق الموعد به وهذا اذا قدر المتعلق
وصفا فانه حقيقة في الحال قال في المعنى ولا يلزم ما ذكره لانه لا يتبع ان يعذر
المستعمل ولكن ما ذكره المبلغ واحسن انتهى **من عذاب اليم** اى عولم يقال اليم
فهو اليم كوجع وهو وجع وصف به العذاب بمبالغة كقوله بحية بينهم ضرب
وجع على طريقه قولهم جده **قال** في المطول الاليم هو العذب فوصف
به فعلة قال القرني الاليم التوجع فان جعل الاليم معنى الاليم على صيغة الفاعل
اي المستوجع فالمعذب على صيغة المفعول والطلاق ففعل المعذب على العذاب
مع انه فعل المعذب على صيغة الفاعل فبملاسة وموتى عليه ويحتمل ان يراه
فعل الفاعل وان فعل معنى المولم اى الموضع مثل السبع بمعنى المشجع
فالمعذب على صيغة الفاعل **كمن** صاحب الكشاف اشار في قوله تعالى
تبريح السموات الاية الى ان القليل بمعنى المفعول ليس بيات انتهى وقوله
تعالى **تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله** الالام الكلام
على منجى الايمان قد استوفيت في كتابنا الشتيحة فليراجع منه **واما**
الجهاد فهو بكسر الجيم مصدر جهاد العدو ومجاهدة وجهادا واصلا جهادا
كقوله لا تخفوا تخفوا آباءه مؤمنون من الجهاد بفتح الجيم وهو التمتع المنفعة
لا فيه من ازكها او من الجهاد بالضم وهو الطلاق لان كل واحد منها بذل
طاقة في دفع صاحبه وموتى في الاصطلاح قتال الكفار لفساد الاسلام
واعلا كلمة **الله** ويطلق ايضا على جهاد النفس والشيطان وهو من اعظم
الجهاد والاصل فيه قبل الاجماع ايات كقوله تعالى كتب عليكم القتال
وقاتلوا المشركين كافة وكان قبل الهجرة محرم امرض الله عليه وسلم بعد

ابنه هـ م

تفسير

تقتال من قاتله ثم ايسج الابدانه في غير الاسد الحزم ثم امر به مطلقا ثم ان
الجهاد قد يكون فرض عين وقد يكون فرض كفاية لان الكفار ان دخلوا بلادنا
او اسروا مسلما يتوقع فله فرض عين وان كان ببلادهم ففرض كفاية واما
حديث اتركوا الزك ما تركوكم فان اول من يسلب امتي ملكهم واما قوله
بنوا قنطورا فوجه التخصيص ان التوك باسمهم شديد وبلادهم ايضا بعيدة
وطباعهم غليظة وقلوبهم قاسية لا تقض وقايق الايمان وبلادهم باردة جدا
لا تخلو غابا عن التلويج والعرب بلادهم حارة جدا فلم يكتفهم الا ربح
صل الله عليه وسلم التوجه الى تلك البلاد التي لا يستطيعون الاقامة بها
ولا معايشة الا يوافق طابعهم فلهذا امر بتركهم كما امر بترك الحبشة حيث
قال اتركوا الحبشة ما تركوكم لان الحبشة بلادهم وعزة ذات فرع عظيم ويقال
ان نزال النيل الواصل الى مصر من بلادهم ياتي فاذا اشأوا حبسوه وبين
المسلمين وبينهم بها عظمة ومفاوز مشاقة فلم يكلف الشارع المسلمين
دخول ديارهم لعظم لهم من التعب والمسقة ولان الحبشة ستاتي الى اللعنة
وتخرج كثر اللعنة فلا يطيقون فلهذا اترك هذين الحبشين دون غيرهم
واما اذا دخلوا بلاد الاسلام قهرا والعباد بالله تعالى واستباحوا دماء
المسلمين واموالهم كما وقع من الططر وغيرهم فلا يساح لاحد ترك قتالهم
والذب عن ارضاعهم وانفسهم فان قتالهم بهذه الحالة فرض عين وفي
الحالة الاولى غير فرض وقوله صل الله عليه وسلم فان اول من يسلب امتي
ملكهم واما قوله بنوا قنطورا يدل على خروجهم وقتالهم المسلمين
وقد فرغ ذلك على نحو ما اخبر به صل الله عليه وسلم فخرج في جاري الاولى
منه سبع عشرة وسمايه جيش من الزك يقال لهم الططر عظم في قتالهم الخط
والخطر وقضى لهم من قتل النفس المؤمنة الوطر والتحويل التملك وبنوا
قنطورا قال في النهاية وفي حديث حديثه رضي الله عنه بوشك بنوا قنطورا
ان يخرجوا اهل العراق من عراقهم ويروى اهل البصرة منها كاني منهم خسران النوف
حزوا العيون عراض الوجوه قبل ان قنطورا كانت جارية لا يهيم الحليل

محملة

عليه

عليه السلام ولدت له اولاد منهم الزك والصين وقليل بعضهم هم الذين
وتعقب بانهم جنس من الزك وكذا تلك الغزو قتل منهم من اولاد يافث
وهم اجناس كثيرة وقال بعضهم هم من ياجوج وما جوج لما بنى ذو القرنين
السد كان بعض ياجوج غابيين فتركوا لم يذخلوا مع قومهم فسموا الزك
وقيل غير ذلك انتهى **هذا** وقال القاض في تفسير قوله تعالى اذن
للمؤمنين يقاتلون بانهم ظلموا في سورة الحج بسبب ظلمهم وطمع اصحاب رسول
الله صل الله عليه وسلم كان المشركون يودونهم وكانوا ياتون من بين مضروب
وشحج يشظلمون اليه فيقول لهم اصبروا فاني لم اومر بالقتال حتى يجر
فاترلت وبنوا اول اية تزلزل القتال بعد ما نفي عنه في نيف وسبعين
اية **وان الله على نصرهم لقدير** وعدم بالنصر كما وعدم برفع اذي الكفار
عنهم انتهى **قال** مولانا سعدى قوله فاترلت محالفا لما تقدم في اول السورة
من الا ملكية الاية ايات من قوله هذا ان خصان الى صراط الحميد انتهى
وقال تعالى في سورة البقرة يساوتنك عن الشهر الحرام قتال فيه قتال
فيه كبير الاية **قال** القاض والاشتر على انه منسوخ بقوله اقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم خلافا لعلوا وهو نسخ الخاص بالعام وفيه خلاف والاول
منع دلالة الاية على حجية القتال في الشهر الحرام مطلقا فان قتال فيه
نكرة في حيز مشتب فلا يتم قال السعد قوله والاكثر على انه منسوخ بقوله
واقتلوا المشركين كلام المصوفي في القرآن فاقتلوا اجرا لقوله تعالى فاذا
انسلخ الاسد انتهى وقوله تعالى في سبيل الله قال في الكشف في تفسير
قوله تعالى واذا في سبيل من سورة آل عمران اي من اجله وبسببه يريد
سبيل الدين وتبعه القاض في ذلك وقال بعضهم هذا ملايم لما مره
المستعارف من قوله جاهدوا في سبيل الله وبعث فلان في سبيل الله
اي لا جله وبسببه والظاهر انما خلا في على السببية وقال بعضهم ليس المراد
ان في التعليل كما توهم فان كون كلمة في التعليل عالم يقبله هذا في النجاة
ومنه علم النجاة ولهذا فري صاحب الكشف مع عدم التعرض له في الفصل

يغيب ما حجب بالظرفية كما قال في تفسير قوله تعالى قد كن الذي
 لم تنس في آي في الاقتتان . وقال الرضى وفي للظرفية اما تحقيق
 محو زيد في الدار او تعديرا نحو نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في
 حاشك لكون الكتاب والعلم والحاشية شاغلة للنظر والفكر والتفكير
 على احتمال الظرف على المظروف وكانا محيطين به من جوانبه وكذا قوله
 النفس المومنة ماية من الابل اي في قتلها بالسبب الذي يقتل متضمن
 للدينه تضمن للظرف المظروف وهذه هي التي يقال ان السبيية وندت
 يتبين ما في قول مولانا ابن كمال الوزري في شرح قول ابن الفارض وفي
 سكرة نذا ولو عمر ساعة كلف في التعليل كما في قوله تعالى لم تنس في قوله
 غلبه الصلاة والسلام دخلت ان امرأة في مرة الحديث وقال في القصة
 السبيل هو الطريق وبعضهم يغيب في قوله تعالى وانفقوا في سبيل الله
 بالجهد وقال وكل ما امر الله به من الخير وكفى استعماله في الجهاد اكثر وقال
 السقاجي وهو ابي السبيل كل ما امر الله به وان كان استعماله في الجهاد اكثر
 كما ذكره الرابع . قال ويب عمل السبيل لكل ما يتوصل به الى شئ خيرا كان او شرا
 وفيه توقف فقد قال في الاقتان في الفاظ ينظر بها التراخي والسبب منه
 من ذلك السبيل والطريق والاول اقل وقوعا في الخير والايكاد الطريق
 يراد به الخير لا مقرونا بوصف او اضافة تخلصه لذلك كقوله تعالى يهدي الى
 الحق والى طريق مستقيم . وقال الرابع السبيل الطريق التي في سهولة
 فهو اخص انني وندت نظرا ان ما قاله المولى ابو السعود في تفسير قوله
 تعالى او يجعل الله لهن سبيلا اي يشرع لهن حكا خاصا بهن ولعل التعبير
 عنه بالسبيل لا يذ ان يكون طريقا مسلوكا فليس فيه دلالة على كونه اخف
 من الجس قاله ابو مسلم انتهى والحق ما قاله ابو مسلم لما سبق من ان الاعلى
 في اطلاق السبيل ان يستعمل في الخير وانه الطريق التي في سهولة فيعلم ان ما
 يجعل الله لهن اخف من الجس فليست مل . ثم رأت ابن كمال الوزري قال ان
 الطريق والسبيل والصرطينا فوق لطيف وموان الطريق كل ما يطره

سلك

معاد

محتلو معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق وهو معتاد السلوك
 والاصراط في السبيل لا التوافق فيه بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلاثة
 انني وقوله تعالى **بما اموالكم وانفسكم** قدم هذا المال على النفس وعكسه في
 سورة براء حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم
 الجنة اي طلب من المؤمنين ان يبذلوا انفسهم واموالهم في الجهاد في سبيل
 الله ولكل وجهه فان المال شقيق الروح . وقال تعالى في سورة البقرة ومثل
 الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيت من انفسهم **قال** انما
 اي تثبيت بعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذر ماله
 لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذر ماله ووجهه ثبتها كلها وتصديقا فلا سلام
 وتحقيقا لغيره امتدانه انفسهم وفيه تنبيه على ان حكمة الاتفاق لمنفق
 تركه النفس عن البخل وجب المال . وقال ابن الحاجب في الامال انما قدم
 الاذواج في قوله تعالى ان من ازواجكم واولادكم عدو وانكم لان المقصود
 الاخبار بان فيهم اعداء وقوع ذلك في الاذواج اكثر منه في الاولاد وكان
 اقول في المعنى المراد فقدم لذلك ولذلك قدمت الاموال في قوله تعالى
 انما اموالكم واولادكم فتنة لان الاموال لا تكاد تغرق الفتنة ان الانسان
 يظن ان راءه استغنى وليست الاولاد في استدراك الفتنة فلا وكان
 نفعها اولي انني . وقال تعالى المال والنون زينة الحياة الدنيا .
 وقال تعالى زين مناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة
 من الذهب والفضة . وقال تعالى قل تعالوا ندع ابنائنا وابنائكم ونسائنا
 ونسلكم . وقال تعالى يوم يفر المرء من اخيه وامه وابنته وصاحبه ومحببه
 الاية فلاح **ثم الكلام** على موقع قوله تعالى تو منون بالله ورسوله الاية
 ما قبله فتقول قال العصام في الاطول لا سلم ان المخاطب بقوله تو منون
 الامم خاصة بل النبي وامته والنبي ايضا يحب عليه الايمان برسالة وتو منون ان على
 القول بان ياتها الذين امنوا يستل من الكتاب اي لانهم امنوا بكتابهم المنسوخ
 يكون المخاطب بقوله ايضا تو منون غير مقصود على امته الاجابة خاصة منضمها

لعنه الله
 ان ذكره لا يفيده
 كما في قوله

قال القاضي وانا قد سمع
 على الانس ان الرجل
 يحاطر بنفسه
 لعدم محاربه
 دونه

ذلك لدخول النبي صلى الله عليه وسلم ايضا حينئذ يكون المطلوب القدر
المشترك بين بدء الايمان والزيادة فيه والمواظبة عليه فالمطلوب من الكفار
هو اتحاد اصل الايمان وما عطف عليه ومن النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
الشأن على ذلك والزيادة فيه والمواظبة عليه وهذا على قياس ما ذكره
القاضي في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عبدوا ربكم من سورة البقرة
حيث قال هو ما روي عن علي والحسن ان كل شيء نزل فيه بارها الناس فليان صح
رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا امرهم بالعبادة فان المأمور به هو
القدر المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها
فالمطلوب من الكفار هو التسامع فيما بعد الايمان بما يجب تعديده من المعصية
والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الا به وكما
ان الحديث لا يمنع وجوب الصلاة فالكفر لا يمنع وجوب العبادة بل يجب
رفعه والاستغناء بها عقبيه ومن المؤمنين اذ يناديهم وقاتلهم عليه انبي
هذا وقد ذكر في الاطول انه يجوز ان يراد برسول كل من ارسله
قلت وقد يراد به القدر المشترك بينه وبين النبي وهو الموحى اليه مطلقا
فيشمل جميع الانبياء ايضا سواء الرسل منهم وغيرهم كما قيل في تفسيره
في الحديث الشريف وان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله توطأ
الايمان بالانبياء مطلقا **قال** الفناء ويحتمل ان يكون الاكتفاء بالرسل
لان الانبياء ما بعثوا لهم متسللون بسرائرهم وكان الايمان بهم ايمان
بالانبياء وقد صدقوا لهم على ان الامام المودعي نص على ان الرسول يشتمل
الملك لقوله تعالى انه يصطف من الملائكة رسلا ومن اناس **قال** والقول
القاضي ان تفسير قوله تعالى يا معشر الجن والناس الم ياتكم رسل منكم
ان الرسل من الانس فالمراد منه لانس الجن والسنة على مغابرة الرسول
النبي وذلك لا ينافي ترادفا محسب معنى افراد ادعاء العلامة فتم من
قال ان الرسول بن ذواته ومولاه في المنقول في هذا الرسل والكتب
الابا لتعسف وقيل ذو شرع مجدد ونقص بدأوه واستعمل قال القاضي

في تفسير قوله تعالى واذا نزلت الكتب استعمل انه كان رسولا نبيا يدل على ان
الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شرعية فان اولاد ابراهيم كانوا على شرعية
انتفى وقيل او كتاب وقفيه انه لم ينقل وجود كتاب مع استعمال واختار بعض
المحققين ان الرسول نبي اتاه الملك وقيل جبريل بالوحي لا بنوم والهام
والنبي اعم وظاهره انه لا يستعمل لم يكن بواسطة ملك كما هو ظاهر المنقول
في موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قبل نزول الملك عليه وفيه
من البعد ما لا يخفى لا يقال يصديق عليه انه اتاه في وقت ما اذ حينئذ يلزم
ان يكون النبي قبل التبعه رسولا حقيقة ولا قابلية وقيل النبي انسان
بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه كذا عرفه العلامة ومولا يستعمل
من بعث لتكميل نفسه كما نقل في زيد من تقييل الاستكلف تام كذا قال
السيد عملي التصوي في شرح الفوائد الغيايب تعالى له وان وهذا
خطا منها مخالف للمنقول في كتب الحديث اذ زيد هذا الم لوح اليه يومه
وانما هو من طلب الدين الخفيفي بالقرب من بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم
مثل ورقة له وله صحابي عظيم وقد انى عليه النبي صلى الله عليه وسلم كما هو
معشوط في عاقبة كتب الحديث فان قلت تعريف النبي صلى الله عليه وسلم
كما هو معشوط في عاقبة كتب الحديث بما تقدم لا يستعمل من بعث لتبليغ ما اوحى اليه
كما في بني اسرائيل قلت ان تبليغ انه مأمور بتبليغ ذلك وهو ما اوحى
اليه او ان شرع غيره قد اشير اليه فيما اوحى اليه فهو ما اوحى اليه في الجملة
ولم يرد بالوحي الا المعنى اللغوي او اعلام الشريعة ابدا الامام لا يتقضى
بولي الهم تبليغ شرع نبي لان نبوته ممنوع ولا يمكن مجر الامكان في نقص
التعريف وقد يقال لا بعثة معنا ان يقال له قد بعثتك اليه
الخلق وهو متفق وفيه تامل **قال** وقد ذكر البخاري ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال للبر من عازب اذا ايت مضجعا فتوضا وضوءك
للصلاة ثم اضبط على شفتك اليمين ثم قل اللهم اسلمت وجهي اليك
وفوضت امري اليك واكملت ظهري اليك ورغبة ورهبة اليك لا اله الا انت

كتابات وانشات فالاسنادات التي هي الانشآت كلاً قديمة بدها
 تعالى ونبي في نفسه صفة واحدة ترجع الى الكلام وتعد بها انما
 بنوحت تعلقاً بنها المدهولات التي هي كتابات قسان حكايته عن
 الله وحكايته عن غيره فالاول نحو واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
 والحكاية والمحكي به هذه اقدمان اي الاسناد الواقع بينهما قديم
 وان لم يكن قول تعالى وقال نوح رب الالهة والحكاية في هذه
 قديمة اي الاسناد الواقع فيها قديم لان خبر الله تعالى عن المحكي واما
 المحكي فهو محدث اي الاسناد الواقع فيه فانه اسناد محدث وسناد
 المحدث محدث بخلاف الاسناد في الاول فانه وقع منه الله تعالى وهو
 قديم فقد ظهر ان الفاظ القرآن محدثة ومدهولات في التفصيل وهو
 تلخيص قل من يحيط به فاصطبه قاله القراني وهذا الذي قاله شيبان
 بعرضه الكلام النفس بما هو قد قال ابن الحاجب فيه موشية بين
 مفرد من قايمة بنفس المتكلم فاذا قيل زيد قائم او ليس زيد قائما فنفس
 اثبات القيام للزيد او نفي عنه فاذا عرفت هذا فقولنا تعالى انه علم
 مدهولات مفردة قديمة وهي الله والعلم وخبر الله وكذا اثبات العلم
 لله وهو النفس وقوله وانتم لا تعلمون مدهولات مفردة قديمة وهي
 في وانا التي هي مدهولات انتم وعلينا الذي هو مدهولات لا تعلمون وانش
 الجبل من قديم قايمة بدها وكذا اقبوا الصلاة مدهولات مفردة قديمة
 الثلاث اقامة الصلاة التي هي وصفنا ومدهولات الواو والصلاة
 كلاً حادثه واسناد طلب اقامة الصلاة منه الى الله تعالى قديم وكذا
 قوله تعالى وقال نوح رب لا تدعني للارض مدهولات المفردات ما عدا
 رب غيره في تدري نوح وقوله ومدهولات لا تدعني للارض مدهولات
 وهو اهلاك الكفار حادثه واسناد قايمة بهذا القول لنوح قديم واسناد
 طلبا لاهلاك بني الله حادثه لان الاول كلام الله وان الثاني اسناد نوح
 واما قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم مدهولات المفردات

من اجابات مدونة للنسخة
 اخذت اربعة ايام من تاريخ
 اربعه ايام

كلاً ما عدا الرب وقوله حادثه واسناد القول للرب قديم وكذا اسناد طلب
 السجود لآدم من الملائكة قديم ايضا فالاسناد الذي استعمل عليه الحكاية
 وكذا اسناد المحكي قد يمان والمفردات في الحكاية المسند والمسنود اليه قد يمان
 ايضا وقد استغيد من اخر كلام القراني وما ذكره عن ابن الحاجب ان الاسناد
 في لا تدعني للارض حادث لانه اسناد حادث وهذا يعود بالتخصيص على قول
 القراني قبل ذلك فالاسنادات التي هي انشآت كلاً قديمة فبجمل هذا
 على غير الاسنادات الصادرة من الحادث فتأمل ويدرك ينوع لكن ان
 تغشع عليه الانشآت قوله نومنون بل هو حادث او قديم وانما يترتب على المبراد
 كلامهم بالامر بعبادة تعالى الله من غير تعذر قل وحادث اذا كان الامر
 مؤالين صل الله عليه وسلم بان قد قل قبل قوله ياتها الذين اسنوا وهذا
 الكلام نقلناه تقليد للملكية به كتب السلف والخلف واما نفعه الكلام
 على ما فيه فقد نقلنا شيئا من في رسالتنا التي في ليلة النصف . وقد ذكرنا القاص
 السبب في اول تفسير سورة البقرة ان المعتزلة استدلوا بما حان في
 القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاسناد عايد سابقه بخبر عنها واجب بانه
 مقتضى التعلق وحدثه لاسيما لم يذوق الكلام كانه العلم قال
 العلامة السفت زان في شرح القاصد وتحقيق هذا مع القول بان
 الازلي مدهولات اللفظ عيسى جدا وكذا القول بان المتصف بالمعنى وغيره
 انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم **قال** العلامة الاغرياني
 في حاشيته ويمكن ان كان عن بان المتعاض انما هو الكلام اللفظي ولا
 تراعى فيه واقضا الكلام النفس ممنوع انش وهو حاصل ما اجاب به
 القاض وقال المول خسرو في حواشي التلويح قوله القرآن عبارة عن
 ذلك المعنى القديم بلفظ ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه ولا انه دال
 عليه بالوضع لان المدهولات الموضوع له هو المعاني الوضعية الحادثة بل
 انه دال عليه عقلا لانه لا اثر على مدعيه فان النطق الظاهري في الان
 كما يدل على بدها بغير العلم والقدرة والارادة كذا في الباري

يكون قديما
 يكون حادثا

عن المحقق وقد علم من كلام المحقق ان العلاقة في استعمال الخبز في الطلب
 المتشابهة فهو استعارة أو مثل في المركب أو في الفعل فتكون تبعية وكان
 العمام لم يقف على ما قلنا فادعى ان الاستعارة تكون باعتبار التشابه في
 الحرف قال لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو ضرب و من مشتهرة
 بصفات تصح لان يشبه بالواجب وقد يوضع للنسبة الاخبارية و هي
 مشهورة بالمطابقة و الاطابقة استعمال الفعل من اعمدتها للاختصاص
 رحمه الله لا رده واستعارة فليستوا متعده في النار انتى والذي صرح به
 ابن كمال الوزير في رسالته خلافاً وان التجوز في لفظ الفعل لا في المركب
هذا وقد ساق في المفتاح الايات اثنتان السابعة و اقتصرت على انها
 في استعمال الخبز في الطلب قال السبب في سره الابل على ان لا تعبدون
 ولا تسفكون و تؤمنون و تحاهدون بمعنى الطلب هو ان اقد الميثاق
 و الدلالة على طريق النجاة انما يكونان في متعارف ان سر بالانزول انتهى
 و من الاخبار و النكت في العذول الى الخبز اظهر الرغبة في المطلوب
 و عمل المخاطب عليه ابلغ حال لطف و وجه و وصفه بتحقيق الامثال حتى فتح
 الخبز و توجه و لو في الاستقبال و قول المفتاح فاقطر حتى يشين لك
 انما ذكرناه في ان هذه الاخبار في موضع الطلب حسن و ابلغ من عمل
 لا تعبدون ولا تسفكون على حذف ان ان صفة و رجوع المضارع الى الرفع
 على معنى بان لا تعبدوا و بان لا تسفكوا و من عمل تؤمنون على انه كلام متين
 متطرف في النزول بنا على رول من انهم كانوا يقولون لو تعلم احب الاعمال
 الى الله تعالى عملنا لم نقرت الاله السابعة فليكنوا ما شاء الله تعالى يقولون
 ليتنا نعلم ما معنى قد لهم الله تعالى على بقوله تؤمنون و هي تحت و بان
 تؤمنوا و تحاهدوا و استوا كان مقارنا او متاخرا في النزول غير معنى الطلب
 لما سبق شوا قد هناك سؤال او لا فلا يكون جمله على التاخر و هي اخرها
 استعمال في موضع الطلب فتدبروا كما حصل ان جمله متاخر استوا كان مقارنا
 في النزول او متاخر ليس فيها اخر حتى يتفك في ترجيح الوجه الاول على غيره

لا تعبدون ولا تسفكون اذ في كل منهما وجهان كما عرفت انتى كلام شرح
 المفتاح للسيد فانت تراه لم يسلك في توجيه تؤمنون بالله و رسول الله
 من لا تعبدون ولا تسفكون من حذف ان المصدرية فما كما سلكه مولانا سعدى
 افندي بقى من تحت لطيف و هو ان صاحب المثنى جوز في بعض الجمل المغيرة
 ان لا تجعل مغيرة بل يجوز فيما ان تكون به لا كما في قوله تعالى و استروا
 النجوى الذين ظلموا بل هذا الالبشر منكم قال فجملة الاستفهام مغيرة
 للنجوى و هي للمثنى و يجوز ان تكون به لا سيما ان قلنا ان ما فيه معنى
 القول يجعل الجمل و هو قول الكوفيين ثم قال و لم ينبت الجمهور وقوع
 البيان و البديل ههنا ثم ذكر ما ينافيه بعد ذلك فقال فيما افرق فب
 عطف البيان و البديل ان عطف البيان لا يكون جملة بخلاف البديل نحو
 ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذنو مغيرة و ذع عتاب
 اليهم و نحو ما سروا النجوى الذين ظلموا ههنا هذا الالبشر منكم و هو اصح
 الاقوال في عرفت زيدا ابومى هو و قال لقد اذهلتنى امر عمر و بكيت
 انضبه يوم السجين ام لست تضبر انتى و قد عده الدمايين عليه قضا
 فقال و قد رايت ما يباح به المص في هذا الموضع و غيره من وقوع البديل
 في الجملة مع ما صرح به في المسئلة التي ذكرها في او اخر الكلام على الجملة ه
 الشفيرة حيث قال هناك و لم ينبت الجمهور وقوع البيان و البديل
 جملة و قد نهت عليه في ذلك المحل ايضا و اجاب عن الشئى و هذا
 كله خلاف ما نص عليه علماء البيان من وقوع بدل البعض و الاستعمال
 في الجملة بدون بدل الكل و لكن نضج الكشاف من قوله تعالى قالوا
 اننا معكم انما نحن مستهزون و ادعى ان قوله انا نعلم لا محله و وجهه
 ان القول بمجموع البديل و المبدل منه و جزا القول لا محله و كذا اشار
 على المعاني الى وقوع ما يوكعطف البيان في الجمل و في كلام الكشاف
 ان نضج فيه في تفسير قوله تعالى او احصرت صدورهم الاله من سورة
 النسا و كذا نقل ما هو اعزب من ذلك انه قيل بان الجملة المغيرة قد

في عدة ايات على وقوع
 بدل الكل في الجمل و نية
 عليه المحقق في حوزتى
 اكنى

جادى

يكون لها محل من الاعراب اذا كان المصدر ما محل كذا كذا وانما يدل منه
 اوسيان كما سياتي وحيث كان الامر كذا كذا فالما من جعل تومنون
 من هذه الالية بدلا من قوله تجارة على تقدير كونه مفعولا لها او بدون
 ملاحظة التفسير اذ ان التجارة بحرف الجر وهو لا يعمل في الجملة لانه
 من خواص الاسم ولا يعلق عطفها نعم لو قدر ان المصدرية امكن ذلك لانه
 صار اسما تاما وبلا وطحا اعترض الدنايين تمثيل ابن همام لا بدال
 الجملة من المفرد بالبيت بانه لا ينبغي ان يبعد هذا عما مر بصدده لان
 حلة البدل هنا مراد بها لفظها في منزلة المفرد اي لقد اذهلتني بهذا
 اللفظ ونوبه ان العامل هنا حرف الجر وهو انما يخل على رسم او ما
 هو في تاويله فلم تكن الجملة كالاسم المفرد لا متنع دخول الجار لانه
 لا يعلق عن الفعل هذا وقد عرفت في المعنى مما لا محل له بالجملة المفعولة
 ثم قال وخالف في ذلك السلو من فرغم انما يحسب ما تغضه في في
 نحو زيد اضربت لا محل لها ونحو انا كل شئ خلقناه بعدد وكونه زيد
 الخبر يا كل بالانصب للخبر في محل رفع فليكن ان يظهر الرفع اذا قلت
 آكله وقال من نحن نومنه بيت وهو آمن فظهر الجزم وكان الجملة
 المفعولة عنده عطف سان او بدل ولم يثبت الجمهور وقول البيان
 والبدل جملة ولم يثبت جواز حذف المعطوف عليه عطف البيان وتختلف
 في المبدل من وفي البعد اذ بان لا يبي على ان الجزم في ذلك بادا عطفها
 مقدرة فانه قال ما لم تحذف ان الفعل المحذوف والفعل المذكور في نحو
 لا تجزعي ان منفسا اهلكته مجزوما في التقدير وان الجزام الثاني
 ليس على البدلية اذ لم يثبت حذف المبدل منه بل هو على تكثيره ان اي ان
 اهلكت منفسا ان اهلكك وساغ اضار ان وان لم يجز اضار لانه لا امر
 الا في ضرورة لا تساعهم فيما يدل اياهم اياها الاسم ولان تقديرها
 فمؤله لانه غلبا ولهذا الجازس بمن عتد امره ومنع من تضرب
 اترل حتى تقول عليه وقال فيمن قال ثرت برجل صالح ان لا صالح

فطام

فطام بالخفض انه اسهل من اضارب بعد الواو ورب شئ يكون
 ضعيفا ثم حسن للضرورة كما في ضرب غلامه زيدا فانه ضعيف جدا
 وحسن في ضربوني وضرب قوتك واستغنى بحواب الاول عن جواب
 الثانية كما استغنى في نحو ازيد اظننت قايما عن ثاني مفعولي طنت
 المقدرة بشان مفعولي الذنورة انتن كلام المعنى **هذا واعلم** ان
 صاحب المفتاح ذكر في تعريف الخبر حدودا اولها الخبر هو الكلام المحتمل
 للصدق والكذب وثانيها هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امره الى
 ال امر من الامور نفيا او اثباتا انتهى قال السيد في شرحه واعلم ان
 الطلب المستعمل في معنى الخبر مجازا دخل في الحد الاول لان احتمال
 الصدق والكذب انما هو بالنظر الى المعنى المقصود لا في ان في لان
 افادته بمعنى الخبري ليست بنفسه بل بالقرينة الا اذا صار حقيقة
 عينه بالاستعمال ولذا صرح ان يلتزم ذلك لا ترك ان مفعولات الكلم
 قد تستعمل في معان اخر كعنت ولم يضرب ولا تخرج بذلك عن اصولها
 وحدودها انتهى ورد عليه المولى ابن كمال الوزير بقوله واعلم ان احتمال
 المستعمل في تعريف الخبر ليس هو الا احتمال بالنظر الى المعنى المقصود ولو
 مجازا كما سبق الى بعض الاولاد واما ان يلزم ان لا يكون الاضا المستعمل
 في المعاني المجازية نحو قولك في مقام الدعاء اعاذك الله عن البلا حسدا
 وقول الله اخالفك الاول واعلم ان الطلب كثيرا ما يخرج لاعلى مقتضى
 الظاهر وكذا كذا الخبر فيه كرا حذما في موضع الاخر صرح في ان الخبر
 المستعمل في معنى الطلب خبر وان الطلب المستعمل في الخبر طلب فلا بد
 منه قول الاول في قد انخره الثاني في قد الطلب وقد كذا تكون
 الاحتمال المذكور بالنظر الى المعنى الوصفى لا بالنظر الى المعنى المراد انتهى
قال مولانا شيخ زاده واقول لا يخفى على ذي مسكة ان قول الله
 في اخر الفصل الاول واعلم ان الطلب كثيرا ما يخرج لاعلى مقتضى
 الظاهر وكذا كذا الخبر فيه كرا حذما في موضع اخر لا يدل اصلا على ان

الخبر المستعمل في معنى الطلب خبر والطلب المستعمل في معنى الخبر طلب
فضلا عن ان يكون مريحا فيه الا ترى انه اذا قيل الموجود كثيرا يؤيد
فلا شبهة في ان ذلك لا يدل على ان الموجود الذي عدم موجود في حال
عدمه ولا ان المعدوم الذي وجد معدوم في حال وجوده ولا يلزم اجتماع
التقيضين بل معناه ان الموجود كثيرا ينقل من حال الوجود الى حال
العدم فيكون معدوما وكذا الحال في المعدوم فيقال ان يكون معنى قول الله
في اعراف الفصل الاول ان الطلب كثيرا ما يتنقل من حال الطلبية الى حال
الخبرية فيخرج لا على مقتضى الظاهر ويستعمل في معنى الخبر فيكون
خبرا وكذا الحال في الخبر فلم يلزم من القول انه يكون الاحتمال
الذي يورد في تعريف الخبر بالنظر الى المعنى الوضعي دون المعنى المراد واما
لزوم ان لا يكون الاجراء المستعمل في المعاني المجازية نحو قولك في مقام
الدهاء عاذاك الله عن السبل خبرا على كمال الاول فما يلزم قطعاً ولا
محذور فيه اصلاً انتهى. واعلم انه جرى اختلاف بين الشيخ عبد القادر
وصاحب الكشاف فيما اذا استعمل الكلام الخبري في لازم معناه ولم
يكن ذلك المعنى معنى للفظ انشائي هل يكون انشائاً او خبراً فذهب صاحب
الكشاف الى انه يكون انشائاً وذهب الشيخ عبد القادر الى انه خبر على
اصله وانما يكون انشائاً اذا استعمل في معنى انشائي كرحمة الله اذا استعمل
في معنى ارحمه حتى ان مثل نحمدك او الحمد لله اذا استعمل في لازم معناه قطعاً
وهو الوصف بما يحيل على قصد التعظيم يكون مع ذلك اخباراً بناء على مذهب الشيخ
عبد القادر والفتاوى على مذهب صاحب الكشاف خلافاً لمؤيد اوده وغيره
حيث جعلوه مبنياً على ذلك وانما هو مبني على انه باق على معناه الوضعي
مستعمل فيه وهو الاخبار بما لا يتصور منه عند فيكون اخباراً او مستعمل في لازم
معناه فيكون انشائاً نعم الشق الثاني من التردية وهو كونه انشائياً مبني على
منه صاحب الكشاف دون مذهب الشيخ الا ان هذا بناء على انه اراد
بالانشاء الاصطلاح وهو غير لازم بخلاف ان يكون قد اراد كونه انشائاً

استعمل

استعمل لانشاء معنى واما كونه ليس في الاصطلاح بهذه الاعتبار انشائاً اولاً
فانما هو لا يتعلق له بذلك وحينئذ لا يكون مبنياً عليه فلا يكون التردية
مبنياً على الخلاف المذكور بوجه من الوجوه كذا اذا تحقق التصديق
في بعض تعاليفه وقوله تعالى **ذِكْرُكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ** غير بعضه الخطاب بمناء وان
كانت حرفاً خطاباً للجمع وفي الاية افردته حيث قال ذلك وهو الفوز
العظيم للتقوى على سيئاتكم ثم ان خبرا كما في القاموس ان اردت التفضل
تقول فلان خير اناس وقلادة خير اناس انتهى واما خبر بالتشديد
فمعناه كثر الخير في الدين والصلاح واذ خفف فمعناه كثر الخير في الحال
واثر الحسن والتشديد امدح كما قال العصام في الاطوار فان المناسب
هو المدح بالدين والصلاح لا بالحسن والحال وقوله تعالى **يَغْفِرْ لَكُمْ**
ذُنُوبَكُمْ الغفران الغفرة التغطية والستر وغفرانه تعالى انه يصير
العبد من محل العذاب مكانه تعالى غطاء حفظاً له عنه **وقال** القاض
في تفسيره قوله تعالى غفر الذنب وقابل التوب لم يصبه وتوسط العواد
بين الامرين لا فائدة الجمع بين نحو الذنوب وقبول التوبة او تغاير
الوصفين اذ ربما يتوهم الاتحاد او تغاير توقع الفعلين لان الغفر هو
الستر فيكون الذنب باقياً وذلك لمن لم يتوب فان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له انتهى. وذكر ايضا في تفسيره قوله تعالى وان يكن لذنوب
مغفرة للناس على ظلمهم من سورة الرعد انه قال ابن عباس رضي الله عنه
ليس في القرآن ارجح من هذه الآية فان المراد بقوله على ظلمهم مع
ظلمهم انفسهم ومحل المنصب على الحال والعامل فيه الغفرة والتقنية
به دليل جواز العفو قبل التوبة فان التائب ليس على ظلمه ومن منع
ذلك فضل الظلم بالصغار المكفرة لمحتب الصغار او اول العقدة
بالستر والامثال انتهى **قال** مولانا سعدى قوله بان التائب ليس
على ظلمه رد لما في الكشاف من نحو ان يراد انك لا يستر شرط التوبة ومن
منع ذلك من اهل الاعتزال فضل الظلم بالصغار المكفرة قال الامام

تدح الله تعالى بهذا أو التمدح انما يحصل بالتفضل لا بالاداء الواجب
وعندهم يجب غفران الصغائر وقوله او اول المغفرة بالستر والامثال
قلت مثل لا يسى مغفرة والالوحيان يقال الكفار مغفرون
انتى . وقال ايضا في تفسير قوله تعالى ومن يظلم منك ايها المكلفون
نذرة عذابا كبيرا اي النار والشرط وان عم كل من كفر وفسق لكنه في اقتضا
الحجرا مقيد بعدم المزاماة وفاقا وموت التوبة والاحاطة بالطاعة اجاء
وبالعفو عند انتى . قال مولانا سعدى اخذني قوله ايها المكلفون
قد يقال المناسب لسياق الكلام ان يكون الخطاب مشركين وقوله
ومن يظلم منك ايها المكلفون في مقام الاضمار مستحلا عليهم بالظلم في شركهم
والاصل نذرتهم او نذرتكم عذابا كبيرا ويجوز ان يكون المعنى ومن يرم
على الظلم منك ايها المشركون وقوله والشرط وان عم قد منع ذلك بعد
تسليم الخطاب المكلفين بنا على ان المراد بالظلم الشرك لان المطلق
ينصرف الى الكامل وقوله والاحاطة بالطاعة اجاء بعين من الجاهل
واتبعها فانهم ذموا الى رعاية الكثرة في المحبط ودمعوا ان من زادت
طاعة على معاصيه اخطت عقاب زلاته وكفرها ومن زادت زلاته اخطت
نواب طاعة والتفصيل في الكتب الكلامية المشوطة انتى وذكر الدجى
في شرح الشفا بعد ان ذكر صاحب الشفا ان الصغائر تغفر باجتنب
الكبائر فلا يكون لها في الموازنة بالحكم مع ذلك اي مع مغفرة الله لها
لمجرد اجتناب ما هو فوقها او اكبر منها بخلاف الكبائر اذ الم تيب منها فاعلم
فلا يحبط ما لم يعمد تغفر منى باجتنبها وانما الحق ان الصغيرة لا تغفر
لمجرد اجتناب الكبائر لسؤال ادلة النوعين كبائر وصغائر كقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى
لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وكل صغيرة وكبيرة مستطرا اي كتبت
في اللوح المحفوظ والكبيرة والاحصاها انما يكونان لتسؤال والمجازاة
وما ورد ظاهره مقتضا غفرانها لمجرد الاجتناب فلا يغيب الجرم

بوقوع

بوقوع بل يغيب مجازة لا يمنع ظن العقاب اذا العمومات الواردة في الوعيد
تتبدل بمؤنة تخرج جانب وقوع عقاب كل آت كبيرة او صغيرة
وتشبهت من ذم انما تغفر لمجرد الاجتناب بقوله تعالى ان يجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم يردده وعدة تعالى المغفرة دون
الشرك مقرونة بحسبة الله وقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
موزن باننا تذهب كبائر كانت او صغائر لان لفظ السيئات يشمل
المسيئة في العموم وعدة في العقاب عليها الى الله تعالى ان شاء الله وان
شأننا في التفسير انما اذا الكلام في محل افرغ من ذلك وقد تناقض كلام
القاضي في تلخيص الصغائر باجتنب الكبائر فذكر في تفسير سورة
الرعد ان الصغائر تكفر باجتنب الكبائر وذكره ايضا في تفسير سورة
الحجر عند تفسير قوله تعالى ان المتقين ينجي جنتهم وعيونهم ان الصغائر
تكفر باجتنب الكبائر واعترضه سعدى اخذني بان هذه الخالف لما
ذكر في الكتب الكلامية من تجويز العقاب على الصغائر اذ اجتنب
الكبائر فراجعنا وتاملنا في التلخيص انتى وذكر ايضا القاضي في اول
تفسير سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى هدى المتقين ان الصغائر
تكفر باجتنب الكبائر واعترضه مولانا خيروبان القول بان اجتناب
الكبائر مكفر للصغائر من حيث لا يعتد به . ثم ان القاضي خالف في
تفسير سورة الاعراف عند تفسير قوله تعالى قال لا تأكلوا أموالنا أنفسنا وان
لم تغفروا ونرجحنا لتكون من الخاسرين فبيد دليل على ان الصغائر مغفورة
عليها ان لم تغفر وقالت المعتزلة لا يجوز المتابعة عليها مع اجتناب الكبائر
ولذلك قالوا انما قال ذلك على عادة المومنين لا استغفار الصغائر
السيئات واستحقاق العظم من حسنات انتى وقد نص صاحب الانتصاب
على ان القول بان اجتناب الكبائر يوجب تحييض الصغائر ويكفرها عن المومن
مردود عند اهل السنة فان الصغائر عندهم حكمها في التكفير حكم الكبائر
يكون باقدا من اما التوبة النصوح المقبولة واما بالسيئة لا غير ذلك

عد

واما اجتناب الكبيرة عندهم فلا يوجب تكفير الصغيرة . قال بعض المحققين
 ولعل مراده بتقوى الوجوب عند اهل السنة عدم جرم الانسان بتكفيره بمجرد
 الاجتناب لعدم تحققه للاضطراب في بيان الكبيرة وغير ذلك او بمعنى
 الوجوب على الله تعالى كما تطلقه المعتزلة واما في الوجوب بمعنى ان هذا
 الامر واقع اذا وجد شرطه بمقتضى اخبار الله تعالى فردد ذلك لانه لا
 عليه ولا قد مناه من كلام الائمة في اهل السنة وكلام اصحابنا في السنة
 صريح فيه وهذا قال الامام الفاي في شرح رسالة ابن ابي زب عقيب
 ايراده لكلام الانتصاف وهذا في نظر فان اهل السنة لا ينكرون تكفير
 الصغار باجتناب الكبائر كما قال تعالى ان يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
 الاية ولا يخالفنا في ذلك المعتزلة ولا يخالفهم واما الخلاف بينهم في هذه
 الاية هل التكفير قطعي ام ظني فنحن نقول ظني وهم يقولون قطعي ولا ينبغي
 ان ينقل عن اهل السنة انهم لا يعتقدون تكفير الصغار باجتناب الكبائر
 قال ابن علقمة عند قوله تعالى ان يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه اختلفت
 العلماء هذه الاية فجماعة من الفقهاء واهل الحديث يرون ان الرجل
 اذا اجتنب الكبائر وامتنع عن الفرائض كزنت صغيرة قطعاً بظاهر
 الاية وظاهر الحديث واما الاصوليون فقالوا لا على القطع تكفير
 الصغار باجتناب الكبائر واما يجعل ذلك على غلبة الظن وقوة الرجا
 والاشية بانه وذل على ذلك ان لو قطعنا لمجتنب الكبائر ~~بما يقتضيه الظن~~
 بتكفير صغيرة قطعاً لكانت لهم في حكم المباح الذي يقطع بانه لا تبعه
 فيه وذلك نقض لغوي الشريعة ومجمل الكبار عند الاصوليين وهذه الاية
 اجناس الكفر والاية التي قيدت الحكم ترواها هذه المطلقات كلا وهي
 قوله تعالى ويغفر ما ذل ذلك لمن تاب انت كلام الفاي كما في ما ذكره من
 ان هذه الحكم مظنون ينبغي ان يكون مؤرخ لما قاله القرالي من انه
 لا طريق للمكلف الى علم ذلك وقد قال القرطبي في تفسير قوله تعالى ان
 يجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية لانه تعالى في هذه الاية عن انما

حيث قال

بحسب

في هذه الاية
 من غير ان
 يكون التكفير
 قطعياً بل
 ظاهرياً
 كما في قوله
 تعالى ان
 يجتنبوا
 كبائر ما
 تنهون عنه
 فانما هو
 على وجه
 الظن

في

في كبره وعد على اجتنابه التخفيف من الصغار وذلك هذا على ان الذنوب
 كبيرة وصغيرة وعلى هذا جماعة اهل التاويل وجماعة الفقهاء وان المنة
 والمطر بكفر باجتناب الكبائر قطعاً بوعده الصدق وقوله الحق لا انه يجب عليه
 ذلك ونظم الكلام في هذا يقول التوبة فاسد تعالى يغفر الصغار باجتناب
 الكبائر ولكن بضمية اخرى وفي اقامة الزايل للمعادث فقد تعاضد الكتاب
 وصحح السنة بتكفير الصغار قطعاً انتهى . وقول ابن علقمة لو قطعنا
 لمجتنب الكبائر الى اوجه منظورة لانه لا يلزم من قطعنا من التكفير بهذا
 الوصف حصول التكفير عنه القطع لعدم اتصافه بهذا الوصف لان التكفير
 للصغار قد حصل القطع بفعله المعصية ولا يتحقق اجتناب الكبائر وعلوه
 من عمدة الفرائض بل لا يقطع بان ما ارتكبه ليس من الكبائر للاضطراب فيه
 على ما ساق ثم لو سلم وجود الطريق الى العلم بذلك فلا يلزم حثية ان
 الصغار يكون في حكم المباح لانه عند الاقدام على الصغار يتحقق الاقدام
 على المعصية ولا يتحقق وجود اجتناب الكبائر وامتناع الفرائض من
 بعد ذلك الذي هو سبب التكفير كما ان الشخص لو قطع بان الاشهاد
 او التوبة تكفر الذنوب لا يلزم منه ما ذكره لعدم تحققه وجود الاشهاد او التوبة
 بعد الذنب حالة تعاطيه على انه قد سلم ان هذا الحكم مظنون فتولزم ما ذكره
 على تقدير القطع لربما قيل يلزم من ذلك على تقدير الظن لانه المكلف به في
 الخروج عن العدة في نظائره ذلك وايضا فقد قال الواحدي الصريح ان
 الكبير ليس لها حد يعرفه العباد بل اخفاها الله تعالى عنهم ليحتمل في
 اجتناب المناهي خفية الوقوع فيها كما اضر الصلاة الوسطى وسبب
 العذر انتهى **هذا** وقد وقع خلاف بين العلماء في محو الذنوب بالتوبة
 هل هو قطعي او ظني وهذا يرجح ما تقدم من ان التكفير باجتناب
 الكبائر وكيفية ظني . قال السبكي فيقول التوبة عن الكفر مقطوع بفضلا
 وفي القطع بقبول توبة الكافر قولان لاهل السنة وقد نجد في كلامهم
 اختلاف في وجوب ذلك وليس مرادهم ما قالت المعتزلة وانما مرادهم

القطع بوقوع ذلك تفضلا كما ذكرناه وان ذلك ثابت بآلة سمعية مقطوع
 به على احد القولين ومنظونه على الثاني وهو الاصح وعبارة ابن عطية
 في وجوب قولنا لا اهل السنة وهو محمول على ما قلناه انتهى وما ذكرناه
 الاصح هو ما اختاره امام الحرمين فقال المختار ان تكفير التوبة للذنوب
 منظون وقال النووي انه الاصح . وقال البشاري في شرح البرهان
 الصحيح عندنا القطع بالمحو وسندنا الاجماع عليه وان اختلفوا في القطع
 وفي الظن فمن قال انه غير ماحية فعدوا للاجماع فان قيل فبعض
 الامة حازم بالظن فكيف القطع قلنا الامة اذا اجتمع على قول
 منظون تكون حجة وظن جميع يزيده على ظن بعضهم انتهى واعلم
 انه واما ان ورد اطلاق غفران جميع الذنوب عند فعل بعض الطاعات
 من غير تقييد بتوبة كما في هذه الآية فانه رتب غفران الذنوب واذا
 اختلفت والمسكن الطيب على الجمع بين الايمان والجهاد بالنفس والاول
 وانه بما مجموعه جميع الذنوب ولو كانت تتعلق بحقوق الماديين
 من غير توبة ولا رد مظلة ومنه احاديث الوضوء كغفر الذنوب كحديث
 من توضأ غفر له ما تقدم من ذنبه وكانت صلواته ومشيئه الى المسجد
 نافله وحديث من صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه
 وحديث من صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه وحديث
 من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وحديث من
 قام ليلة القدر ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه **قال** الزكري
 وقد حملوا ذلك على الصغار فان الكبار لا يكفروا غير التوبة ونافع
 في ذلك صاحب الدخاير وقال فضل الله تعالى اوسع من ذلك
 وكذلك قال ابن المنذر في حديث ليلة القدر السابق انه يغفر له جميع
 ذنوبه صغيرة وكبيره ومكاه ابن عبد البر عن بعض المعاصرين له وقال
 بعضهم ان الكبار والصغار يكفروا بالطهارة والصلوة لظاهر الاشارة
 قال وهو جليل بين وموافقا لمرجه في قوله ولو كان كما زعموا لم يكن

المذكور في الشرح يلازم كلام المطول منا الا ان كلام الرض اعلى بالقلب
 وقال العلامة انه لا يجوز اعتبار الاشقات في اسم الاشادة والكاف
 الملحقة به اصلا لكن قال صاحب الكفا في سورة الا ان قال ان الكاف
 في قوله تعالى ذلك ففوقوه على طريق الاسفات انتهى . وكذا اعترض
 كلام المطول المتقدم مولانا حسن الفخاري فقال قوله حيث لم يعمل
 من بعد ذلك لا يكتفى به في موقع الاستدلال على كون الخطاب في ذلك
 لمن يتلقى الكلام لا مخاطب الاول والا لئلا يقال ذلك وفيه كس
 اذ يلزم منه خطاب اثنين من غير تقييد او جمع او عطف وينصح
 من بحث التغليب ببطلانه حتى انه يناقضه ظاهر ما ذكره في التلويح
 فانه ان افراد الكاف في اولئك هم القاسقون لا يمنع عطفها على جلده
 فاجله وان كان الخطاب بالامة لان افراد كافي الخطاب متصل
 باسم الاشادة جاز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم
 من بعد ذلك انتهى . وذكر صاحب الكفا في تفسير قوله تعالى
 كذلك يحيى الله الموتى ويرىكم اياته لعلمكم تعقلون اما ان يكون خطابا
 للذين خسروا حياة القتل بمعنى قلنا لهم كذلك يحيى الله الموتى يوم
 القيامة ويرىكم اياته واما ان يكون خطابا للمؤمنين في زمن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم **قال** المحقق التفتازاني قوله اما ان يكون خطابا
 بمعنى يكون الكلام خطابا معهم وحيث يرىكم ولعلمكم لهم لا عرف الخطاب
 في ذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايما الى ان الاحياء عظيم يجب
 ان يخاطب به كل من يتاتي له ان يخاطب واحتج الى تقدير القول
 ليرتب الكلام بما قبله وينتظم بخلاف ما اذا كان الخطاب لمنكري
 النعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ينتظم به وانه بل معه
 يخرج الكلام عن الانتظام انتهى . وقال الفاضل الكازروني قول
 القاضي والخطاب مع من خسر حياة القتل فيه اشكال وهو ان
 كذلك خطاب للواحد ولعلمكم تعقلون للجماعة ثم نقل كلام المحقق التفتازاني

فقد افاض المحقق هذه
 الابهة رقبته فليبين
 لمخاطبين من غير تقييد
 ولا تقييد ولا من غير
 في الابهة السابقة مسكون
 سخاها ايضا احد المحققين
 الذين في المطول ص

ثم قال اقول كون الخطاب الاول في الآية عاما والخطاب الثاني والاثني
 بمجاعة مخصوصة لا يخلو عن شي ومقتضى كلام المص ان الخطاب في الآية
 نطقا اما لمن حضر القتل او من حضر نزول الآية من غير تفصيل وتفرقة
 بين الخطابين والاولى ان يقال ان كذا كذا بمعنى كذا كذا والمخاطب بقوله
 تعالى كذا كذا ويقول بركم وتعلمكم **واحد قال** الرضى قد يستعمل كذا بمعنى
 كذا كذا يقول تعالى ذلك لمن خسر لعنت منكم وقوله تعالى ذلك اذنى ان لا
 تقولوا كما يشار بها للواحد الى الاثنين لقوله تعالى عواندين ذلك انتم
 وقد اطلقنا بعض عنان القلم في هذا المبحث الشريف لانه لا يوجد مجمعا
 على هذا السؤال المنيف وليقوى قلبك على تخرج ما في الآية وحلها فيها
 على تلك الوجوه المتنوعة وان خلت الغفيرة في هذا الحل عن
 الاشارة لشي من ذلك فليتا مل وما يناسب هذا المبحث ان القاضي
 السضاوي قال في تفسير سورة الفتح عند تفسير قوله تعالى انا
 ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا للمؤمنين ورسوله الخطاب للمؤمنين
 والامة اولم على ان خطابه منزل منزلة خطابهم وقد اعترضه مولانا
 سعدى افندي حيث قال قوله اولم على ان خطابه هذا مخالف لما في
 شرح المفتاح من ان قوله تعالى وما تراكب باقلا تعلمون فيمن قرأت
 الخطاب من تغليب المخاطب على الغائب ولا يجوز اعتبار من سواه عليه
 السلام بلا تغليب لا متناع ان يخاطب في كلام واحد اثنان او اكثر
 من غير عطف او تنقية او جمع انتهى . وقد تصدى الروم مولانا غنى
 زاده فيما كتبه على سورة الفتح للجواب عن ذلك بجواب لا يناسب
 المعترض وهو مولانا سعدى الى انه غافل فقال في الجواب قوله على ان
 خطابه يعني خطابه في ارسلناك منزل منزلة خطابهم كانه قيل
 ارسلنا الرسول انكم فيكون كل واحد من الخطابين للامة ثم قال ومن
 غفل عن هذا زعم انه مخالف لما في شرح المفتاح الى اخره تقدم ثم قال
 لا يقال المستفاد من شرح المفتاح انه يختص الجواز في التغليب

بسم الله الرحمن الرحيم
 ناصح الروم عتي
 زاده رحمه الله
 تعالى

ففيها

والجمعة ورمضان وغيره من التقييد بالخطاب الكبار والما على تقدير
 كونها بيانية فيجوز ان الكبار من حقوق الله تعالى وحقوق الارسلين
 فان فضل الله تعالى واسع وهو غنى على لا طلاق واذا ارادنا فلا فرد
 له وهو قادر على ارضاء جميع الخاضوع اذا تعلقته رحمة بشخص وانصت
 به كمن القوم خصوصاً هذا الحديث وتطايه بغفران الصغار لما قلنا
 ان في امثالها التقييد بالخطاب الكبار وقائم الاجماع على ان الكبار
 لا تسقط الا بالتوبة او بالحد واما حقوق الارسلين فلا تسقط الا
 بالاداء او الاستحلال كما هو المقرر ويحتمل ان يكون المراد من داوم على
 هذا الفعل وفق في اخره لتجصيل ما به يخرج عن غفيرة الكبار وهو التوبة
 وعن افرغ الذمة عن حقوق العباد وهو الاداء او الاستحلال فيكون
 المداوم على هذا كحصول له بركة المداومة بحصول سبب الغفران عن جميع
 الذنوب صغائر وكبارها من حقوق الله تعالى وحقوق العباد كما في قوله
 تعالى ان الضلالة تنس عن الفحشاء والمنكر على وجه وقد ذكرنا ان كل واحد
 من هذه الاشياء التي ورد النص بكونه مكفرا للذنوب صالح لذلك ولا
 تنافي بين صلوح علته اشيا لمحلول واحد لانه من باب تواردا العلل على
 المحلول النوعي لا الشخصي فان صادف واحد من الصغار كفرا وان لم
 يصادف بان كان الفاعل سلبا من الصغار لكونه غير مكلف كالصغير
 او موقفا لم يفعل صغيرة او فعلا وثابت او فعلا واعتقدا بحسنه
 او جهته ان الحسنات يذهبن السيئات فهذا يرفع له درجات ويكتب
 له الحسنات قال بعض العلماء يرجي ان يخفف بعض الكبار به من ايضا
 والله واسع عليم انتهى كلام شرح مسلم واعلم ان ترتيب الغفران
 ودخول الجنة والمسكن الطيبة على الجمع بين الايمان والجهاد بالنفس
 المال يقتضي ان كلاهما له المدخل في ذلك وهو كذا كذا من تقدم الايمان
 على الجهاد وشعره بالاصل والجهاد تتبع له ولهذا قال القاضي في تفسير
 سورة يونس عند تفسير قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم

دهم بما يانهم اي بسبب ايمانهم اليه سلوكي يودي الي الجنة اولاد اهل الجنة
 كما قال عليه الصلاة والسلام من عمل ما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم
 او لما يريدونه في الجنة ومفهوم الترتيب على ان سبب الهداية هو الايمان
 والعمل الصالح لكن دل قسطوق قوله بما يانهم على استقلال الايمان
 بالسببية وان العمل الصالح كالنتيجة والرديف له انتهى . وتمتحقق
الصفوي كلام في ذلك فليارجع من قول كتابنا النتيجة . وقول العمل
 جواب اللام الاول عليه بلنظرا لاجتهاد او بشرط او استفهام دل عليه الكلام
 نغديره ان تؤمنوا وتجاهدوا او هل تقبلون ان ادلكم بغفركم وبعده
 جعل جواب هل ادلكم لان محذور دلالة لا توجب المغفرة انتهى فقوله
 القاضى وبعده جعل جواب هل ادلكم الخ جوابا ما ذكره ابن هشام في معنى
 البيت حيث قال وعلى الاول وهو جعل جله تؤمنون تفسير للتجارة
 فاجزم في جواب الاستفهام تنزيلا للسبب وهو الدلالة منزلة السبب
 وهو الامتنان قال الدماميني هذا جواب لما استسقط به الزجاج قول
 من ذهب الى هذا الرايه وذلك انه قال وقد غلط بعض النحويين وقال
 بغفركم جواب هل ادلكم وذلك انه ليس اذا دلكم النبي صلى الله عليه وسلم
 على ما يتقصد غفر الله لهم انما يغفر لهم اذا امنوا وجاهدوا واثابوا الامر
 الي امنوا بالله ورسوله وجاهدوا يغفر لكم اي ان فعلتم ذلك يغفر لكم وقد
 عرفت ان غلط من دفع ما ذكره المصنف من ان هذا من قبيل تنزيل السبب
 منزلة السبب . وفي الانتصاف هذا التاويل لا يحتج اليه فانه
 يلحق بقوله تعالى قل لعبادي الذين امنوا اقيموا الصلاة من سورة
 ابراهيم واسمه . وقد تقدم الكلام فيه وان المؤمن الراجح في الايمان
 لما كان مظنة لحصول الايمان والامتنان صارا كالمحقق فيه ذلك
 هكذا قال فتا مله انتهى كلامه . واضح جعل ان القاضى ذكر في سورة
 ابراهيم وسورة الصافات ان الجواب المحذور جواب الامر فيها اعني قل
 في سورة ابراهيم واسمه واسماء المعبر عنه بتؤمنون في سورة الصافات والامور

عليه السلام
 سئل

وقال رحمه الله تعالى
 لسبب السبب
 منزلة السبب
 تقع

لكونه

لكونه من المخلص كانه امتثل الامر لان الامر للوجوب فلهذا ازيلت المغفرة
 عليه بخلاف ما لو جعل جواب الاستفهام في سورة الصافات فان الدلالة
 على التجارة محذورة لا تقتضي ذلك وقد عرفت جواب صاحب المعنى عنه
 الانتصاف المتقدم . كمن المولى سعدى افندي اشار الى الفرق بين
 ما في سورة ابراهيم وبين ما في سورة الصافات حيث قال في قول القاضى
 وبعده جعل جواب هل ادلكم لان محذور دلالة لا يوجب المغفرة واما جعل
 يقينوا الصلاة بجواب الامر في سورة ابراهيم ايدانا بانهم لغرض مطاوعتهم
 بحيث لا يبتغى فعلهم عن امره فلا يخالف هذا لانه فرق بين المقامين
 فان الاضافة الشرعية في عبادي هناك فعل على انهم من خلصان
 المؤمنين مطيعين للامر بالمعصية المفتحة بالسورة اعني قوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله وقوله هنا ان كنتم تعلمون
 يدل على ما يدل وعليك بالتأمل انتي كلام مولانا سعدى افندي ليس
 بذلك الى ما ذكره القاضى في تفسير الآية المفتحة بالسورة الصافات التي
 منها هذه الآية المذكورة وتلك الآية هي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
 لم تقولون ما لا تفعلون الآية فانه روي كما قاله القاضى ان المسلمين
 قالوا لو علمنا احب الاعمال الى الله تعالى لبدنا فيه اموانا وانفسنا
 فانزل الله تعالى ان الله يحب الذين يقولون في سبيله صفا فلو ايوام احد
 فنزلت هذه الآية اعني قوله في اول السورة يا ايها الذين امنوا لم تقولون
 ما لا تفعلون وتقدم ان المولى ابا السعود روى على القاضى هذه الرواية
 بان فيه التمام ان ترتيب الايات الكريمة ليس على ترتيب الترويض
 ما فيه واسرار مولانا سعدى افندي بقوله وقوله هنا ان كنتم تعلمون
 يدل على ما يدل الى ما مضى به القاضى من جعل الفعل منزلة الامر
 حيث قال ان كنتم من اهل العلم اذ الجاهل لا يعتد بفعله وان كان مسكنا
 انكشاف ان من خفي المفعول للعلم به اختصارا لكن قال مولانا سعدى
 افندي ان حمل القاضى المبلغ وادل على التوبيخ اذ الجاهل لا يعتد بفعله

اشان قوله مثل الجنة الى اوفه . دلالة الالة على تعدد الالان رجب واما
 على تعدد العيون لكل واحد فلا كما لا يخفى انتهى كلام سعدى اقدى وقال
 الامام السيوطى في الاتقان . قاعة مقابلة الجمع بالجمع تارة تقتضى
 مقابلة كل فرد من هذا بكل فرد من هذه القول ويستقصوا ثابهم الى ان يقتضى
 كل منهم توبه وعتب عليكم انما تكلم اي كل من المتحابين امة يوصل الله في
 اولادكم اي كل امة اولاده والوالدان يرزقن اولادهم اي كل واحد
 ترضع ولده وتارة يقتضى ثبوت الجمع لكل فرد من افراد المحكوم عليه نحو
 فاحلوه وم ثمانين وجعل منه اسخ عز الدين وسر الدين منوا وعملوا
 الصالحات ان لم خات وتارة يحتمل الامر من فيحتاج الى دليل يعين
 احدهما واما مقابلة الجمع بالفرد فالغالب ان لا يقتضى تعميم المفرد
 وقد تقتضيه كما في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية لمقام مساكين المعنى
 على كل واحد لكل يوم لمقام مساكين والذين يرثون المحضات ثم لم ياتوا
 باربعة شهدا فاحلوه وم ثمانين فدية لانه على كل واحد منهم انتهى وقال
 القاضى في تفسير سورة **نساء** براه ما نصه تستطيع النفس او طبيب
 في العيش وفي الحديث انها قصور من اللولو والزرجد واليا قوت الامم
وجنات عدن اقامة وظلود وعنه عليه الصلاة والسلام عدن دار الله
 التي لم ترم عين ولم تخط على قلب بشر لا يسكنها غير ثلاثة النبيون
 والصدقيون والشهداء يقول الله تعالى طوبى لمن دخلك وخرج لعطف
 فيه يحتمل ان يكون الى تعدد الموعد لكل واحد او للجمع على سبيل التوزيع
 او الى تعارض وصفه فكانه وصفه اولاد بانه من جنس هو انبي الالان التي
 يعرفون بسبل اليه طباعهم اول يقصر اسماعهم ثم وصفه بانه محفوظ
 بطيب العيش معدي عن شوايب اكده ورات التي لا تخلو عن شئ منها
 اماكن الرضا وفيه تسنى النفس وتلك الاعين ثم وصفه بانه دار اقامة
 ونيات في قوار العليين لا يغيرهم فيها فقا ولا تغيرهم وعدهم في سورة
 يراه بما هو اكبر من ذلك فقال . ورضوان من الله اكبر لانه المبدأ لكل

عند تفسير قوله تعالى
 وعد الله المؤمنين
 والمؤمنات جنات
 تجري من تحتها الانهار
 خالدين فيها وسان
 طيبه م

سفارة

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 وعد الله المؤمنين
 والمؤمنات جنات
 تجري من تحتها الانهار
 خالدين فيها وسان
 طيبه م

سفارة وكرامة والمودي الى نيل الوصول والفوز باللقا وعنه على الصلاة
 والسلام ان الله تعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون وما لنا لا نرضى
 وقد اعطينا ما لم نعط احد من خلقك فيقول انا اعطيتكم افضل من ذلك
 قالوا واي شيء افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم
 ابدا **قال** مولانا سعدى اقدى قوله وعنه على الصلاة والسلام
 الخ فعلية يكون عدن على الاصدرا او قوله لا يسكنها غير ثلاثة
 الثلاثة تحتها لظاير الالة ويندفع باضال كون الوعد للجمع على سبيل
 التوزيع انتهى وقال القاضى في تفسير سورة الرعد والعن الالاف
 اي جنات يقيمون فيها وقيل هو بطن الجنة اوسطها . وقال القاضى
 في تفسير سورة ص عند تفسير قوله تعالى وان للمنفقين كنسب جنات عدن
 مازنة وموخر الاعلام الغالبية **قال** مولانا سعدى الضمير للعدن منهم
 بان الاعلام الغالبية تكون باللام او الاضافة . اقول ذكر اسم
 في الخبر ان اللام تدرج في الاعلام الغالبية كالبيت والنجم والمدنية
قال الداميني وقد رد على المعمر ان العتيق وتوم الانس والانس لغة
 من قبيل ما هو علم بالقلية مقارن للاداة وقد شمع ترعا حيث قالوا
 هذه اعيون وهذا يوم الانس منار كانه وقال ونا بغير التحدي
 بالمرل بيته عليه صفيح من تراب مصوب وقد بجات عن هذا بان ترع الاداة
 قليل نادر فلم يحفل به والاطلاق اللزوم مريدا به الغلبة وفيه نظر انتهى
 كلام الداميني قلت قد صرح القاضى في تفسير قوله تعالى فاولئك يظنون
 الجنة ولا يظلمون شاجات عدن من سورة مريم بان عدن اعلم لانه المضاف
 اليه في العلم او علم للعدن بمعنى الاقامة كبره ولذلك صح وصفه ارب
 اليه بقوله التي وعد الرحمن عباده بالغيب الالة فقوله لانه المضاف اليه في
 العلم فيه كلام لمولانا سعدى وعنه حيث قال في راجع راجع
 وقد صرح القاضى بان جنات عدن بدل بعض من الجنة فيسقط ما قيل
 انما بدل كل من بعض ويكون ذلك في هذا على ثبوت سبل فيسقط وقد بيناه

فقد لم فعلية يكون عدن على
 لا مصدر او مصدر في الفهم
 ولا لالاع على مراد القاضى
 بل هو على كل حال كنى
 اما على شئ ان كان على
 لا ركن كمن اراد على
 انما كان على المعنى الذي
 الاقانه وقد صرح به في
 تبعا للفتاوى في تفسير سورة
 ربيع كما يات في تفسيره

اي الاربعة

في بعض الرسائل **هذا** وقد استدلل صاحب الكشاف على ان الجنب مخلوق
 يسكن ادم وجوف لها ونجسها في القرآن على نوح الاتسا الغالبة للاصحة
 بالاعلام كالنبي والرسول والكتاب ونحوها **قال** المحقق التفتازاني قوله
 على نوح الاتسا الغالبة يعني ان مثل ذلك محكم الاستقراء لما يكون موجودا
 المحقق الا نادرا كالساعة وانما شبهها بالنبي والرسول والكتاب اشارة
 الى ان لم تصر علما لما قد تنكر وتعرف وقد تجتمع وقد يوصف بها اتسا الاشارة
 مثل تلك الجنب ووجه حوقها للاعلام ان اطلاقها ينصرف الى العين وان
 كان المفهوم كليا واما عليه الكتاب مع اللام في عرف الاصوليين على كتاب
 من وفي عرف العرب على كتاب من في قبيل الاعلام انتهى فقوله اشارة
 الى ان لم تصر علما لما قد تنكر وتعرف وقد تجتمع الى اخره فيه نظرا لمقتضاها
 ان الجمعية تنافي علمية الكلمة وقد نص العلماء على جواز ثنية العلم الشخصي
 وجعل مثل الزيد بن الزيد اذ انكر وعلمه سوال للذي يميني وجواب
 لغيه نعم في جمع علم الجنس وتثنية بحث لان مسماه شي واحد ولهذا
 قال المحقق التفتازاني ان جمع فرعون على فراغه وكسرى على الكاسية
 يقتضي انه علم الجنس للشيء ولا يجمع لان التثنية والجمع انما يكونان للافراد
قال الذي يميني قلت وهذا صحيح فلا ينبغي تثنية وجمعه الا على
 ما ولى انتهى وقد اجاب عنه في رسالتنا في صحت الاشارة الى جرح هذا
 وقال في الكشاف الجنب البستان من التحل والشجر **قال** المحقق المعلى
 لا يعلم من قوله هذا انما انفس الاشجار الملتفة والارض التي فيها تلك
 او مجموع الشجيرات انتهى **وقال** القاضى الجنب المارة من الجن وهو صدر
 جنبه اذ استره ومنه ارا التركيب على الاستر سمي بالشجر المظلل لا يتقافى
 اعضا له للبالغة كانه يستر ما تحته ستره واحدة ثم البستان لما فيه من اشجار
 الشكا نفة المظلة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقبل سمي بذلك
 لانه اي الشان ستر في الدنيا ما اعد الله فيه للبشر من اقدان انتهى كما قال
 تعالى فلا تعلم نفس الاية وجمعا وتنكير لان الجنان على ما ذكره ابن عباس

شخص تعدد وضعه
 لكل من يسمي به الاسم
 جنسا نالا السبع بها الدنيا
 السكى في العروس زورق
 من هذا ان علمه

سبع

سبع جنه الفردوس • وجننه عدن • وجننه النعيم • ودار النخل • وجننه
 الماوي • ودار السلام • وعلبون • وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات
 متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال **قال** السيوطي قوله
 الجنان سبع على ما ذكره **قال** مولانا شيخ زاده قوله ومدار الترتيب
 من حروف حتى يعني انه تضمن معنى الستر ومنه يقال للستر الذي يستتر
 في الحروب جنب وسمي الجنون جنونا لما فيه من قسرة العقل والجن جن
 لاستتارهم عن اعين الناس والجنين وهو الذي في بطن امه سمي
 جنينا لاستتاره من وقوله لا تقافي اعضاء متعلق بالمظلل اي كثرتها
 واجتماعها وفي الصحيح اتقوا انكس كثرة واللفظ ما اجمع من انكس
 وما اجمع من قبيل شئ وقوله تعالى وجنبا بكم لغيره اي مجتمعين وقوله
 للملائكة متعلق بقوله سمي بالمصدر وسبب البالغة امران احدهما
 تسمية الذات بالمصدر كما في نحو رجل غدا • وثانيهما كون الجنب المارة
 من السترة رجلا **وقوله** ثم البستان عطف على قوله الشجر المظلل وهذا
 قوله ثم دار الثواب **وقوله** لما فيها من الجنان اي البساتين المشتملة
 على الاشجار المشكوفة المظلمة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب
 بالجنب لانه قد ستر في الدنيا ما اعد الله للبشر والافان جمع فتن بمعنى النوع
 وقوله وجمعا وتنكير جمعا وتنكير جمعا وتنكير جمعا وتنكير جمعا
 دار واحدة فامعنى جمعا وتنكير جمعا وتنكير جمعا وتنكير جمعا
 انما لدار الثواب كلها الا انما مشتملة على جنات كثيرة فجمعت لاستمالة
 عليها واما تنكير فلعل على تنوعها فانها انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق
 العالمين واختلاف انواع اعمالهم ودرجات اعمالهم وعلومهم ودرجاتهم
 كانه قيل لهم جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف اعمالهم ودرجاتهم وعلومهم
 يكون تنكيرها للمتعظم اي جنات لا يكتنه وصفها ونزولها يظهر ما خفى على
 الكاذبون حيث قال قوله لان الجنان على ما ذكره ابن عباس سبع يعني
 انه اورد الجنات بالجمع الصحيح المنكر الدال على القلة لا ذكر فان الجمع

ابن عباس لم يذكر
 عليه انتهى م

المنكر الصريح من جوع الغلة وقوله على حب مغاوت الاعمال والعمال ان
 اريد بالاعمال اعمال الجوارح فالمعنى ظاهر اذ يكون المراد من قوله تعالى
 عقابهم واطلاقهم ما ينبغي موجب للاعمال لا سيما وان اريد بها اعم من
 فوجهم انه يمكن ان يكون شرف العامل في ذاته يقتضى رتبة خاصة
 من الجنة وبالنظر الى الاعمال يقتضى رتبة اخرى فتأمل كلامه ولا يخفى
 ما فيه وقد حققنا الكلام على ما يتعلق بالجنة وصفاتها في كتابنا المسمى
 بغير ارجح وقوله تعالى **ذلك هو الفوز العظيم** قال القاضى الاشارة الى ما ذكر
 من المغفرة وادخل الجنة وقال القاضى في تفسير سورة براء في قوله
 ذلك اي الرضوان او جميع ما تقدم هو الفوز العظيم الذي يستحقونه
 الدنيا وما فيها انتهى **وقال** المولى ابو السعود وذلك الفوز العظيم
 الذي لا فوز وراءه وقال بعد ذلك في تفسير قوله تعالى افمن اسس
 بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير من اسس بنيانه على شفا جوف
 ثور فانها ربه في نار جهنم ووضع مقابلة الرضوان تقية على ان تيسر
 ذلك اثر حفظه من النار ووصله الى الرضوان ومقتضياته التي
 ادناها الجنة انتهى فقولنا التي ادناها الجنة تبع فيه القاضى في هذه
 الآية وكذا في آية ماود حيث قال في تفسير قوله تعالى الا الذين
 صبروا وعملوا الصالحات اولئك لهم مغفرة واجر كبير اقله الجنة ولكن
 قال في تفسير سورة آل عمران عند تفسير قوله تعالى للذين اتقوا
 عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار الايات وقد نبه هذه الآية
 على نعمه فادنا ما متلغ الدنيا واعلام رضوان الله لقوله ورضوان
 من الله اكبر واوسطها الجنة ثم قال الصابرين والصادقين والشاكرين
 والمنفقين والمستغفرين بالاسحار استغفار طلب المغفرة والمغفرة
 اعظم المطالب بل الجامع لها وتخصيص الاسحار لان الدعاء اقرب
 الى الاجابة لان العبادة حينئذ اشق والنفس صغى والروح اجمع
 سعيته مجدين فيلزم انهم كانوا يصلون الى السموات يستغفرون

وقال القاضى في تفسير سورة
 التي هي من جنات تجري من تحتها
 الانهار وكان ذلك من
 الاذخار والتكثير
 عند الله فادنا عظمها
 الله مستغفرا ما يطلب
 من جليل نفع اودع
 صرحه

ويرعون

ويرعون انتهى **قال** الكاذبون قوله لقوله ورضوان من الله اكبر لعل
 الرضوان عبارة عن القبول المعنوية الفاضلة على الارواح ولهذا
 كان الرضوان اكبر واعلى من الجنان التي هي عبارة عن القبول
 الصورية المتعلقة بالاجسام وقوله واوسطها الجنة ولذا وقع ذكرها
 في الوسط حتى يكون الترتيب الوضوعي مناسباً للترتيب الطبيعي وقوله
 والمغفرة اعظم المراتب الى اخره **قال** الكاذبون المغفرة هي غفر
 الذنوب وهو وان كان من المطالب العالمية لكنها ليس اعظم منها
 مطلقاً بل القرب من الله تعالى ورضوان منه اكبر وهو القبول
 الروحاني كما فسدها الا ان يقال المراد من الاستغفار طلب يكون
 كمالاً او موجباً للاحتياج اعم من ان يكون مغفرة الذنوب او لا انتهى
 ثم الكاف اللاصقة للاسم الاشارة وان كان حرفاً لا ضميراً او كناية عن مخاطبة
 لكن لا بد فيه من معنى الخطاب واذا فهمنا معنى ان يكون الخطاب به
 من خطب بقوله وبه حكم بخلاف ما قبله وهو قوله فكم خيركم فان
 الخطاب فيها متحد لمطابقة مكان دون ما هنا ولكن كخرجه على ما يأتي في
 خرج عنه صاحب الكشاف قوله تعالى ذلك يوخط به من كان منكم من
 بالله واليوم الآخر سورة المغفرة ذلكم اذكركم واطهر حيث قال فان
 قلت لمن الخطاب في قوله ذلك يوخط به قلت يجوز ان يكون
 لرسول الله او لكل احد نحو ذلك خيركم واطهر **قال** المحقق الفقيه
 قوله لمن الخطاب يعني ان الكافي في مثل ذلك واولئك وان كان
 حرفاً لا ضميراً وكناية عن مخاطبة لمن لا بد فيه من معنى الخطاب وهذا
 افراده بمنع كونه خطاباً لمن خطب بقوله فلا تغفلوه من فعله خطاباً
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانه الاصل في تلقي الكلام اولاً من
 يتلقى الكلام وحرف الخطاب يكون لمن يسمع ويتلقى الكلام سواء كان
 هو المخاطب بالحكم او لم يكن ومثله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك
 ولعلك تطلع ما ذكر على فساد ما قيل ان مبنى الاول على ان خطاب

هذا هو المعنى

هذا هو المعنى
 الذي يتحد الخطاب في
 المحل وكذا ان كثر
 على ما قاله القاضى
 من انه على ما يدل القيد
 وكذا ان يخرج على ما
 صرح به في التلويح من ان
 افراد خطاب الخطاب المنفصل
 باسم الاشارة جارية في
 خطاب الجماعة كقولهم
 عفونا عنكم من بعد ذلك
 وكذا ان يخرج على ما

تعين التوبة بكل محو الذنب وخالفه ولده تاج الدين وقال اراه وجوب
 التوبة عينا على الفور من كل ذنب نعم ان فرض عدم التوبة عن الصغيرة
 ثم حات المكفرات كفرن الصغيرة من ذنبا تلك الصغيرة وعدم التوبة
 منها ونسب ان يكون مراده بتكفير عدم التوبة تكفيرا خيرا لان التوبة
 تسقط بالمكفر لتفريقه بوجوبه في الصلاة وغيره من الافعال الواجبة
 والمراد بالتوبة الندم على المعصية حيث انها معصية وانما تحقق بالقلع
 ان لم تكن قد انتهت وعزم ان لا يعود اليها وتدارك ما كلفته تدارك حيث
 لم يوجد المكفر وانما استدلال به ابن عبد البر ما احتجبت اكله من فممنوع لانه
 ورد في فضل خاص فلا يتعداه اذ الاصل بقا عداه على عمومته وهذا
 مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك بل ورد في بعض الاحاث
 ما يدل على غفران اكله براءضا فلا يدين نسبة قائل ذلك الى الجهل نعم
 تكفير اكله براءضا موقوف لان ادلة طهية فيقول ذلك الرضا في الله
 تعالى وقد قال فيما حكاه عنه عليه الصلاة والسلام انا عند ظن عبدي
 في الحديث ثم رأيت بعض المحدثين قال قال الامام في خبر مسلم ضام
 نوم عرفه احتجب على الله تعالى ان يكفر السنة التي قبله والسنة
 التي بعده والمكفر الصغير قال ويحتج بالدليل وفضل الله ورسوله
 انتم واجيب بان الدليل عليه ان اكله لا يكفر بالالتوبة
 بشرطها وظاهر ان حقوق الادميين لا تكفر مطلقا اخذاما ذكره
 في الحج على كلام فيه ثم ما ذكر من التكفير محله فمحل صغائر والازيد في
 حسنة او عظم في السنتين من اقتراف الذنب اخذ من قول الماوردي
 لمحدث تاويل ان احدهما ان الله تعالى يغفر له ذنوب سنتين والآخر
 ان يعصه الله فيهما من الذنب كما في شرح المارئي لابن حجر وقال شارح
 مسلم الظاهر ان من في قوله من ذنبه بيان لما تقدم او تبعية متعلقة
 بغفر منصوبة على تقدير التبعية اي ان ما غفر له هو بعض الصغائر
 بتولية الاحاديث الواردة في امثاله من المكفرات مثل الصلوات الخمس

من حديث

والجدة

فيما لفته تجوز التاويل الذي ذكره المص لان المراد من المحصر المحصر
 بالاضافة الى اجرا الكلام على الظاهر فلا يمتنع الجواز بهذا التاويل
 كما لا يخفى على ذوي الفطرة انهم وموجوب في غاية الخطا لان صرف
 خطاب الرسول اليهم ويحتول خطاب المفرد الى خطاب الجمع ويحتول كاف
 الخطاب الى الاسم الغائب حيث قال لانه قيل ارسلنا الرسول اليكم
 فاخرج الرسول من الخطاب بالمرءة وصرفه الى الجمع ويؤول ذلك الى حذف
 المفعول الذي هو الرسول وان يكون الكاف واقعة على المرسل اليهم
 بتقدير اى الجارة لان الامة مرسل اليها لا مرسله مع ان عبارة القاض
 المتبادر منها ما فهمه مولانا سعدك وموصوف خطاب بمنون للامة فقط
 ويكفر عليه ان يخاطب اثنان في كلام واحد الى اخره تقدم لاحرف خطاب
 ارسلناكم كما فهمه المحقق فراد القاض ان قوله تومنون اما ان يغلب
 فيه المخاطبة على الغائب فيشمل الامة او يخص به الامة من غير ادخال
 الرسول فيها فلا تغليب وحينئذ ياتي الاشكال وان اراد مولانا
 المجيب انه لا حذف بل الكاف المفردة قائمة مقام خطاب الجمع على ان
 يكون المراد ارسلناكم ارسلناكم فهذا الكلام يحكي السمع كيف والارسل
 حكم بخصه فلا يسل غير موكول به بالمرسل ثم فانه لا يشمل الامة
 وانما قيل بان خطابه قد عزم وان الاقتصاص عليه لكونه الرس فنيا
 اذا كان الحكم الواقع بعد السند اعم الامة لقوله بما بها النبي اطلقتكم
 السنة والجملة فافهمه مولانا كما يحكى عن زاده لا يقبل ولا ينبغي سكوته
 فلعقل الجواب الحق ان القاض لا يري بامتناع خطاب اثنين في كلام
 واحد قد سلكه في عدة ايات تقدم نقلها وتقدم ان كلام المطول خلت
 رايه في ذلك فتارة جوز وتارة منع وان صدر الافاضل على الجواز
 وقد تقدم سرد الكلام على ذلك فلا حاجة للاعادة فتأمل وقوله تعالى
واخرى تحبون قال المحقق الفتاوى اني المجبة من الوجدانيات
 التي لا يكسف عنها المقال غير الخيال وهي بالارادات اشبه منها

سولانا غنى زاده رحمه الله

الكلام في المحقق على الجواز
 وجب عليه ما تقدم من الايات
 وحده

بالادراكات وقد فرق القاض بين المودة بان الود محبة النبي مع
نفسه ولذلك يستعمل كل منها وتوقف فيه الكارزون قايلا المفهوم
من الصالح ان الود يعني المحبة التي قد يعني المحبة واما كونه بمعنى المحبة
مع النبي فلا يفهم من الصالح وقال ابن الهمام في المشاورة ان المحبة ارادة
خاصة وهي لا تتبعها تبعه ومواحدة والارادة اعم فالارادة تنفك
عن المحبة فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومواحدة وقال في الموقف
مجتبى له تعالى كيفيه روحانية مترتبة على تصور الحال المطلق له تعالى
على الاستمرار ومقتضيه للتوجه التام الى خضر قد صمد بلا فتور وتوان
ومجتنبا لغيره تترتب على تجيل كمال من لذة او شفقة او مشاطة لمحبة العارف
المعشوقة والتمتع عليه بمنعم والوالد للولد ثم هي كالارض الارادة مع ترك
الاعتراض وقيل الارادة فقط فيترتب على ذلك كافي الارشاد انه
يقال لا تتعلق به على الحقيقة محبة لان الارادة لا تتعلق الا
بالمختار وبموجبه لا اول له لان المراد انما يريد ما ليس بكان او اعدام
ما يجوز عده وما ثبت قد لا يتحقق له فلا تتعلق به ارادة الله في قد
صحيح الكلام عليه القاض في تفسير قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
سورة آل عمران وتعلم على ذلك المتكلمون على كتابه كالكارزون وغيره
هذا وقد اشار القاض الى ابداء وجهه في اعاب قوله تعالى **واقرى**
محبونا فقال اي وكم الى هذه النعمة المذكورة نعمة اقرى عاجله محبوه
وفي محبونها تعويض بانهم يؤثرون العاجل على الاجل وكما صله كما قال
مولانا سعدى اخذني انه اشارة الى ان اقرى مبتدأ حذف خبره والحكمة
عطفت على يغفر لكم على المعنى انتم اقول ان كان قوله واقرى محبونا مع خبره
المحذوف على قوله يغفر لكم باعتبار المعنى كان كما لعطوف عليه مترتبة على
الايان والجهاد بالنفس والمال وانه لا بد من وجوده اذا وجد فيكون
وعدا لهم من الله تعالى بانهم اذا جاهدوا بما هو لهم وانفسهم مع صفهم
بالايان لا بد ان يجمع لهم من النصر والفتح القريب وان ذلك يختلف

سعدى
عطفنا

وقد

وقد تنزل القاض للكلام على ذلك في عدة آيات فقال اولا في تفسير
قوله تعالى ان لا يخاف لدي المرسلون ان المعنى لا يكون لهم عذبة سواعقة
فيما فون منه وهذا ضد التفسير لاية قال مولانا سعدى قلت
ان اراد بسوا العاقبة ما يتعلق بالآخرة كما هو الظاهر المتبادر لا يكون
مناسبا لمقام ولا يكون الاستئناف في محزه وان اراد ما يتعلق بالآخرة
فمن قتل وعجزه فكم من رسول قتل مثل يحيى ابن زكريا عليه السلام والحواريات
احتمار السبق الاول والمعنى ان الذي يحق ويصدق ان يخاف منه موسى
العاقبة والمرسلون في امس من فلا ينبغي لهم ان يخافوا من شيء بعده اذ كل
عظيم سهل عند قلوبنا ومن ذلك بحث فقد ذكر في قصة الخليل صل الله
عليه وسلم ما يخالف ذلك وذكر المحقق الصفوي ان الالهي يحيى فون
سوا الخاتمة وقد ذكر كونه العلامة الكافية في تفسير قوله تعالى فلا
يؤمن كمر الله الا لغوم الخاسرون وان النبي صل الله عليه وسلم داخل
تحت عموم المستثنى منه بلا شبهة في ذلك قال لان العصاة لا تزل
المحنة فكيف المؤمن بين الخوف والرجاء وان المخلصين على خطر عظيم
وقد ذكر في اصول الدين ان المؤمن من مكر الله تعالى وان من رحمة كفر
وعنده الفقهاء من الكتاب يروى جمع بين الكلامين بان مواد الله صوابين
من ان اسباب لا زكاد الرحمة للذنوب ومن المؤمن الاعتقاد ان لا
هكر ومتراد الفقهاء من ايسر اسس لا تعظم ذنوبه ويستبعد العفو عنها
ومن المؤمن المؤمن الغلبة الرجائية بحيث دخل في هذا المؤمن وذكر القاض
في تفسير سورة الصافات عند تفسير قوله تعالى ولقد استقت كلمتنا
لعبادنا المرسلين اي وعدنا لهم بالنصر والغلبة وهو قوله انهم لهم النصرون
وان جندنا لهم الغالبون وهو ما عتدوا لا غلب والحقص بالذات
ثم قال في تفسير قوله تعالى من سورة غافر انا ننصر رسلكم والذين امنوا
بالحج والظفر والانتقام لهم من الكفرة في الحياة الدنيا ونوم يقوم
الاشهاد اي في الدارين ولا ينتقض ذلك بما كان لهم من الغلبة في الدنيا

على الاشياء كما نوه
سوا الخاتمة

اذ العبرة بالعواقب وغاية الامراتي **قال** مولانا سعدى قوله بالحج اى بنى
الكل وقوله والظفر في حياتهم اى في الحجل وقوله والانتقام لهم من الكفرة
اى ولو بعد موتهم كما في محسن عليه السلام حيث انتقم الله من بنى اسرائيل
بتبليط بنحصر وقوله ولا يتنقض ذلك كما كان لهم اى للانياس من
الغلظة اى الغلوبيه والكفرة من الغالبيه كما في غزوة احد انتقم الله
حيث انتقم الله تعالى من بنى اسرائيل بتبليط بنحصر فكل من نظر فقد
صرح صاحب الكشف والامام القطب وغيره من خواص الكشاف من
اول سورة الانبياء ان السوار يخ شهادته بان بنحصر قتل قبل وقت
عيسى وذكره بسنين متطاولة ومعلوم ان الملك الذي انتقم من يهود
بسبب سيدنا يحيى وغيره من انبيائهم ملك من الرزم يقال له قسطظين
الملك ولهذا اعترض على الكشاف في ذكره في تفسير قوله تعالى فاذا
حا وغدا اول انبياء اول ما قتل زكريا وجعل رجا بان هذا اقمي جعل
هذا ان زكريا قبل سيدنا يحيى عليهما الصلاة والسلام ثم اعترض على ضم
ذلك بحسب رجا وهو مستد ابا مع ضم الهمة على رواية الكشاف في ضم
الهمة وكثرة متخفا على رواية غيره في قرن واحد عن سيد لان رجا
كان في زمن بنحصر وبينه وبين زكريا عليه السلام الزمن ميتين الحج قد
والحج من مولانا سعدى افندي حيث وقف على كلام القاض في سورة العاقب
وسورة غافر وحشي عليها كيف **قال** في تفسير قوله من سورة الحج عند قول العاقب
في تفسير قوله تعالى ان الله يرفع عن الذين امنوا غابله المشركين يسير الى
ان المنقول محذوف اختصارا للدلالة المقام على تفهيم قال ابو حيان
لم يذكر الله تعالى ما يرفع عنهم ليكون الفهم واعظم واعلم وفيه انه ورد ان
الله ليس بملك الانبياء ام الاصل فالأصل ان الله يقول وفيه الى اخره
يدفعه كلام القاض في تفسير السورتين السابقين على انه غافر
لا يرد عليه شئ ما تعرض في الاصول ان الطرف الموقون بنى لا يقتضى
الاستعاب بخلاف الحال عند فانه معيار العموم والاية وارده على

ذلك

ذلك قال فاقط الدين قد سره في قوله تعالى **انا لنصر رسلكم والذين**
امنوا في الحياة الدنيا ويوم تقوم الاشهاد فانه تعالى ذكر نصره الرسل المؤمنين
في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرهم في الاخرة عن مقرونة بالاف نصره الله تعالى
ايامهم في الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات واية لانا دار عاقبنا نصرته
في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون بعض لانا دار ابتلا انتهي كل الله
وذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وكان من بنى قتل معديريون
كبر الامة ان المختار ان ربيون فاعل قتل لاصية النبي يدل عليه قراءة
قتل بالشد يد وما روي عن سعد بن حبيب سمع النبي قتل في القتال وقال
بعض العلماء كل من امرهم بالقتال والجهاد لم يقتل بخلاف من لم يجهد
بالجهاد **وقال** صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واية يعصمك من
الناس من سورة المائدة عذرة من الله تعالى بالحفظ والكلالة والمعنى
وانه يعصمك من الكلاله من اعدائك فاعذرك في اراقتهم فان قلت
ان ضمان الله تعالى العصمة وقد شج في وجهه يوم احد وكبريت ربا عتبة
قلت المراد انه يعصم من القتل وفيه ان عليه ان يتحمل كل ما دون
التفريق ذات الله تعالى فاما الله فكليف الانبياء عليهم الصلاة والسلام
وقد نقل المولى طائش افندي زاده في كتابه الشفايق ان المولى يعقوب
القرمانى وقف له على رسالة في دفع التعارض بين الاليتين وبما قوله
تعالى انا لنصر رسلكم الامة وقوله تعالى ويقتلون النبيين بغير
حق **قال** وسبب تصنيفه ما جرى بينه وبين علماء مصر في دفع التعارض
المذكور انتهى **ولعل** ما كتبنا **فله** كفاية في ذلك **وهذه** مبحث
شريف تحفه جهادة العلماء **وانقطعت** دونه انظار الفضل ذكره
في مثل هذه الامة وذلك لان قوله تعالى ويوم تقوم الاشهاد من قوله
تعالى انا لنصر رسلكم الحياة الدنيا ويوم تقوم الاشهاد عطف
على محل قوله في الحياة الدنيا كما جوز مثله الفارس ونقله عنه في المعنى
وحينه فاما ان يراى بالحياة الدنيا اللازمة السابقة ليوم القيمة

عليه ما نقل في القصار

عليه كذا سوادا طائش في الشفايق

بسم

مثلا فلا اشكال ان يعطفه عليه لان كلا منهما زمان وان اردت بها هذه
الدار من حيث هي طرف مكان فكيف يصح العطف مع اختلاف الطرفين
في الكف ما يقتضيه فانه لما تكلم في تفسير قوله تعالى لقد
نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين قال فان قلت كيف عطف
الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وتوطل
يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يريد بالمواطن
الوقت كقتل الحسين على ان الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل
مضمر لا بد الظاهر ونوجب ذلك ان قوله اذا عجزتكم يدل من يوم حنين
فلو جعلت ناصبة هذا الظاهر لم يصح لان كثرتم لم يجز في جميع تلك
المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعا فيبقى ان يكون ناصبة فعلا خاصا به
الا ان انصب اذا ما صار اذ كر هذه الكلمة وفي لا تنضاف لا ما منع عطف
طرف الزمان على المكان كعطف احد المفعولين على الآخر فنقول ضرب زيد
عمر يوم الجمعة وفي المسجد كما تقول ضربت زيدا وعمره ان لا بد من تعابر
الفعلين الواجبين بالمفعولين فانك اذا قلت اضرب زيدا اليوم
وعمره لم يشك في ان الفعلين متعابران والطرفان كذلك الفعل
واحد في الصيغة فيجوز في الالية ان يكون كل واحد من الطرفين على حاله
وقال بعض الفضلاء يجوز بعضهم عطف الزمان على المكان وكلام الزمخشري
مؤذن بانه غير جائز فيجوز ان يريد انه لا يجوز عطفه عليه من اى في هذه
الالية وذلك لان المواطن مجردة عن يوم منصوب على الظرفية فلو عطف
يوم على المحر قال الدمامي قلت هذا من دفع فان العطف هنا على
المحل لا على اللفظ فوجود في اوله غير ضار كما مر في كلام الفارسي قال
هذا الفاضل ويحتمل ان يريد انه لا يجوز مطلقا وانما لم يجز اما اعتبار
ان الفعل يقتضيه لظرف الزمان اقتضاؤه لظرف المكان مرتطبا بها
به من الواو فلا يجوز جعل احدهما تابعا للآخر فلا يعطف عليه كما لا يعطف
المفعول في على المفعول به ولا المفعول على الفاعل ولا المصدر على

بني

بني منه ذلك واما باعتبار ان طرف الزمان منتصب على الظرفية مطلقا فلا
طرف المكان فانه يشترط فيه الالزام فلا اخلاقا في هذا المعنى لم يجز عطف
احدهما على الآخر واما باعتبار ان استعمال واو العطف الزمان على الزمان
والمكان على المكان ولم يرد بعطف الزمان على المكان الا ترى انك لو قلت
ضربت زيدا في الدار يوم الجمعة صححت كلامك ولو قلت ضربت زيدا في
الدار ويوم الجمعة خرجت عن قانون كلام العرب انتهى وذكر العلامة
الدمايني وقد اورد على قوله تعالى واستعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم
القيامة من سورة يود ثم رايت القاضي البضا وليا اشارة لرد كلام الكشاف
حيث قال قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة يعني مواطن الحرب
وبني واقعها ويوم حنين وموطن يوم حنين ويجوز ان يعذر واما يوم حنين
او يفيد المواطن بالوقت كقتل الحسين والابن ابي الدال قوله اذا عجزتكم
كثرتكم منه ان يعطف على موضع في مواطن فانه لا يقتضيه تشاؤما فيها
اضيف اليه المقطوف حتى يقتضيه كثرته اعجابا اياهم في جميع المواطن انتهى
قال مولانا سعد ويجوز ان يعذر واما مواطن هكذا وقع في عامة
النسخ والظاهر انه سيقول من الكاتب والصواب ايام مواطن ويوم
وقوله ولا ينبغي ان يدال قوله الحج رد للزمخشري انتهى ثم رايت افضل
المشايخ استنادا للنسبة والعقل الكافي عشرة تعرض لهذا المبحث مستقلا
فقال بعد نقل كلام الكشاف فقال اقول ان اطرون في كلام الكشاف
ان حنة عن مقصودة وقرامه ابروا في تنقيح كلامه مسائل وبنوا التوضيح
مقدمة مسائل من تلويح حقايقه وسائل للجييب والسائل وعدوا في بعض
الكشاف فلم يذكر واما يونس في عن الاشكال ولم يأتوا بما هو المعتمد في
الاشكال في تحقيق الكلام وتبينه ان قوله ويوم حنين ان صلته عطف
على مواطن فالواو قايمة مقام حرف الجر وموافقا لانه قال لقد نصركم الله في
مواطن كثيرة في يوم حنين وهذا المعنى باطل لانه بين مكان النصرة وزمانها
ولا شك ان ليس زمان النسخ المواطن الكثيرة يوم حنين سوا جعلت اذ

اجتنبكم بدلا اوله اما اذا عطف وتوم حين على عمل في مواظب كما هو الظاهر .
فوق العطف قائم مقام نصرته العامل في مواظب فكانه قال لقد نصرتم الله في
مواظب كثيرة وتوم حين خصوصا وحينه ما كان يكون اذا اجتنبكم بدلا
من يوم وهذه اما بقول تراثكن مرارا في مصر وبلد العبد مرة اذا في ض
اناس من عرفه هذا هو الصدق والحق الذي لا عطاء على وجه الخير فلا تحسن
من قعقة سلاح الزمخشري فانه جمعة من غير طعن وكل جواد كوة والحمد لله
والعالمين انتهى كلام سيد المحققين الصوفيين وقد اجبت تقييده هذه القولة
مخافة الضياع فانه لا توجد منتظمة في سلك المحرر على هذه اللفظ القرينة
رجع لا تمام الكلام على باق الا عاريت قال القاضى وقبل اخرى منصوبة
باضار يعظم او يحسن او مبتدأ خبره نصرته الله وقتح قرب هذا
وانما صرح الاضار بالتعدد عن اخرى مع افرادها لانه اريد بها نعمة اخرى
والنعمه تقع على المتعدد والواحد فقط اخرى بفضل نعمة فعل ثبوت
اخر بمعنى مبتدأ فخر في شيء ثم نقل الى معنى غيره . وقال مولانا سقدي
اقتدى قول القاضى منصوب بيعظم فكون من باب علفتها بنا وما
باردا قلت وذلك ان مما اختصت به الواو عطف عامل حذف وبقى
مفعول على عامل اخر بمعنى معنى واحد مثل وزجج الكواكب والعينونا الى
وكلن العينونا فان التزجج وانكحل جمعها امر واحد وهو التحسين قال
في المعنى ولولا هذا التعيين لورد استثنائه بدله فصار اذا التقدير
فذلك المثل صا عدا ~~المستحسن~~ مفعول هذا يكون عامل لفظ اخرى المحذوف
معطوف على يعفر وقد بقي مفعول ويجمع بين يعفر ويعظم امر واحد وهو الحال
ما حصل به الرقبة وقول القاضى او تحسن ويكون المذود مفسرا للضم المحذوف
فكون من الاستعمال . قال في المعنى ولا ريد عليه ان المنصوب في هذا
ايات شرط ان يكون مختصا بجمع دفعه بالابتداء لان الاصل وصيغة
اخرى انتهى **هذا** واذا اعتر ان اخرى يحتملها مبتدأ محذوف الخبر
اي ولم الى هذه النعمة المذكورة نعمة اخرى فاحلة يكون قوله نصرته

من الله وفتح قرب اي عاجل بدلا او بياننا واما اذا اعتبر ان اخرى منصوبة
باضار يعظم كما قدره هنا القاضى وقدره القاضى في سورة الفتح عند
تفسير قوله تعالى واخرى لم تقدر واوله يقض وعليه يكون قوله نصرته
الله خبر المحذوف وقد قرى نصرته ما عطف عليه وهو وفتح قرب نصب
على البدل او الاختصاص او المصدر والتقدير تنصرون نصرته الله
وقوله اراد بالاختصاص غير المعنى المضطرب على الاختصاص نصفا على الله
لا يكون نكرة ولا نكرة ولا يكون الامر بالالف واللام او بالاضافة
او بالعلية او بالي ولا يكون الا بعد ضمير متكلم مختص به او مشارك فيه
وربما اتى بعد ضمير مخاطب هذا او نحو القاضى في تفسير سورة الفتح في
قوله واخرى لم تقدر واوله خبره باضار رب ولم يذكره **هذا** وفي
قول القاضى ان في ذكر تحبونه تقريظ بانهم يؤثرون العاجل على الاجل .
اشارة الى ما رواه الامام مسلم من حديث عبد الله بن عمرو القاضى مرفوعا
ما من غارزة تغدو في سبيل الله فيصيبون الغنية لا تعلموا المني
اجرم ويبقى الثلث فان لم يصيبوا غنية ثم لهم اجرهم فهذا صريح بيقا
يعقل لا يرجع حصول الغنية فتكون الغنية في مقابلة جز من ثواب
القرى وفي التعبير بثلثي الاجر حكمة لطيفة وذكر ان الله تعالى اغد
سمى هه ثلاث كرامات ذنوبيات واخرية فالدنويات السلالة
والغنية والاخرية دخول الجنة فاذا رجع غائما فقد حصل له
ثلثا ما اعد الله له وبقى له عند الله الثلث وان رجع بغير غنية عوضه
الله عن ذلك ثوابا في مقابلة ما فاتته وليس المراد ظاهرا حديث الباب
انه اذا اغتم لا يحصل له اجر انتهى والمراد بحديث الباب ما رواه
البخاري بقوله مثل المجاهد في سبيل الله والله اعلم بمن يحا هدية
سبيله كمثل الصائم القايم وتوكل الله اي تكفل تعالى على وجه الفضل
منه المجاهد في سبيله بان يتوفاه ان يداخل الجنة الى يوفيه بدخل
الجنة في الحال بغير حساب ولا عذاب كما ورد ان ادخل الشهدا

فان النصر بم

تشرح في الجنة او يرجه بعينه الى مسكنه حال لونه سالك اجرا وغنية
مع اجرة وذف الاجر من الثاني لتعلم به اذا لا تخلو المجاهد عنه لغنيته
ما نفعه لا تخلو لا نفعه الجمع او نقصه بالنسبة الى الاجر الذي بدون
الغنية اذا القواعد تقتضي انه عند عدم الغنية افضل وانتم اجرا عند
وجوده فليس المراد ظاهرا حيث الباب انه اذا غنم لا يحصل له اجر وقيل
ان او بمعنى الواو وبه جزم ابن عقبة البروقطبي وورجى التوربشتي
في شرحه مصحح والتقدير باجر وغنية وكذا رواه مسلم بالواو في هـ
بعض رواياته وعلمته فاقوع في غير هذه الرواية باو تعين تاويله
ما او بمعنى الواو كما ذهب اليه جماعة الكوفة ممن استشكله ابن دقيس العبد
من حيث انه اذا كان المعنى يقتضي اجتماع الامرين كان ذلك داخل في
الضمان فيقتضي انه لا بد من حصول الامرين لهذا المجاهد وقد لا يتفق
له ذلك فافترسه الذي ادعى ان او بمعنى الواو وقع في نظيره لانه
يلزم على ظاهره ان من ترجع بغنيته رجع بغير اجرة كما يلزم على ما بمعنى الواو
ان كل غاير يجمع بين الاجر والغنية معا واذا كان في الصايح بانه
انما يرد الاشكال اذا كان القائل بانه لا يتقسم قد فسر المراد بما ذكره
بمعنى قوله فله الاجر ان كانت الغنية الى اجرة وانما ان سكت عن هذا
التفسير فلا شبه الاشكال انما يحتمل ان يكون التقدير اوجبه سالك مع
اجر وحدة او غنية واجر كما مر في التفسير بهذا الاعتبار فتح والاشكال
سالك قطع ان لو سلم ان القائل بانه لا يتقسم صرح بان المراد فله الاجر
ان كانت الغنية او ان حصلت فلا يلزم بانه لا يتقسم الاشكال المذكور عليه
لا احتمال ان يكون تكثير الاجر لتعظيمه وراؤه الاجر الكامل فيكون
بمعنى قوله فله الاجر ان كانت الغنية وان حصلت فلا يحصل له ذلك
الاجر المخصوص وهو الكامل فلا يلزم انتفا مطلق الاجر عنه انتهى
وقوله تعالى **وبشر المؤمنين** قال في الكشاف البشارة الاخيار
بما يظهر سرور المحبرة ومن ثم قال العلماء اذا قال العبيد انكم بسيرتي

بقدم

بقدم فلان منو قورفسروه فرادي عتيق اولهم لانه هو الذي اظهر
سورة محبرة دون الباقيين ولما كان سبب اجري عتيقوا جميعا
لانهم جميعا اخبروه ومنه البشارة لظاهر الحلة وتبشير الصبح ما ظهر
من او ابل عفتوته وانما يقسم بغيره بعباد اليم في العكس في الكلام الذي
يقصد به الاستدلال الزايد في غنط المستزبه وتامه واعتماده كما يقول
الرجل لعدوه البش بقتل ذريته ونبت ما كن انتي فقوله من العكس
في الكلام الذي يقصد به الاستدلال بغيره لان كلام الله تعالى وادركه
اسلوب كلام من يقصد بقوله الاستدلال الزايد في غنط المستزبه وتفصيله
ما ذكره في تفسير قوله الله يستزري بهم معناه انزال الهوان والحفاوة
بهم وقد كثر التمسك في كلام الله تعالى بالكثرة والمراد به تحقير شأنهم وازراء
امرهم والدلالة على ان قد اهدم حقيقة بان سحرنا السافرون ويضحت
الضاكون وقال المحقق السفت زاني فان قلت هذا الكلام
ليس من التمسك في شيء فامعنى قوله قد كثر التمسك في كلام الله تعالى قلت
ان التمسك بالكثرة قد كثر في كلام الله تعالى والمقصود منه تحقير شأنهم ومذا
فاختار ههنا ان الله تعالى تهم بهم بهذا المعنى ولهذا الغرض يعني انه
كان تهم بهم في تلك المواضع لغرض التحقير والالامة فكذلك هنا اطلق لفظ
الاستدلال بهم وازاد ذلك المعنى وازاد بهذا التفسير ليضمحل ما اوردوه
مولانا ابن كمال بانما على قول الرخصي وانما فبشرهم بعباد اليم في
العكس في الكلام الذي يقصد به الاستدلال حيث قال كان صاحب الكشاف
لشي ما قدمه في تفسير قوله تعالى الله يستزري بهم من تاويله الاستدلال
المذكور بانزال الهوان والحفاوة بنا على الاستدلال بالجور على الله تعالى
لانه متعال عن التوسيع والسخرية من باب العبث والجهل كما قال تعالى
حكاية عن سعد بن موسي قالوا اتخذنا من دوا قال اعوذ بالله ان اكون من
الجاهلين انتهى وذلك لان دابة الاراء على التهم لا على المفهوم
كما لا يخفى وكذا ما اوردوه على الفاضل السفت زاني حيث قال من العكس

ذند العضم

تدبر

او اطلاق اسم احد الضدين على الآخر بسترل تضادهما متصلة التناوب
 بوانتظا تنكم ان قصد الازدواجية او تليج ان قصد مجرد التظرف
 والالتيان بشئ فيه ملاقة وهما القصد الى الاستنارة بالفترة ليزيد
 في غنطهم انتن حيث قال في الرد عليه ولا يعين قوله وهما القصد
 الى الاستنارة لان الظاهر من قوله تعالى قالوا اتخذنا من دونه
 آلهة ان يكون من الجاهلين ان الاستنارة لا يجوز نسبتها الى الله تعالى
 انتن ثم انهم ذكروا ان البشارة اسم خبر يفيد تغيير بشرة الوجه
 للفرح ووجه ذلك على ما ذكره الراغب ان النفس اذا سرت انتن
 الدم فيها انتن راما في الشجر والظاير ان تغيير البشارة للفرح
 في الحقيقة لا يكون الا في الاخبار الصادقة والحق الكاذب وان كان
 بغير بشرة الوجه ايضا لانه لا علة بتغييره لانه يزول بعد ظهور
 الكذب فلو زال وندم استقراره فلا تغيير ولهذا لم يصح ان يترابط
 جمل البشارة لانه مع علمه لا يحصل تغيير بشرة الوجه للفرح فقد ظهر
 من هذا التقدير ان اطلاق السلف نفس في العقول عن الشرطين
 المذكورين ثم ان ههنا شيئا لا بد من التنبيه عليه وهو ان البشارة قد
 يذكر في البشارة بما يفيد السرور كافي الالة وكافي قوله تعالى انا
 نؤمن بعلام عليم وقد لا يذكر كافي قوله تعالى فاستجاب له الذين
 يستمعون القول فيستعين احسنه وامامه الشر فلا بد من ذكره لان
 معنى الاستعارة اطلاق احد الضدين على الآخر فلا بد من ذكره على
 ما تقدم بحقيقة ولهذا قال الجوهري وانما يكون بالشر اذا كانت
 مقيدة بقوله تعالى فاستجاب له الذين يستمعون احسنه وامامه الشر فلا بد من ذكره لان
 وقوفه على وجه الاستعارة المذكورة كما توهم ان البشارة بوجه الاستعارة
 من وظائف فعل اللغة بلى شي وهو ان صاحب الكشف قال في الاس
 ومن المجاز تباشير الصبح كوني اوابله التي تبشر به كانه جمع تبشير وهو
 قصد تبشير يعني ان تباشير ليس جمعا ولهذا قال كانه جمع تبشير من

وسمي ما هنا
 وهو در بيان
 وبشر الموصوف
 م

به يتبين غفول من قال بعد ذكر ما في الاساس ومن هنا تبين ما في قول
 الجوهري والتباشير البشري وتباشير الصبح او ابله وكذا ان ابل كل
 شئ لا يكون منه فعل من الخلل انتن به يظهر ان ما قاله الامام الرازي
 في تفسير قوله تعالى واذا بشر احدكم بالانثى التفسير عرف اللغة بتحقيق
 بالخبر الذي يفيد السرور لانه انما يحسب افضل اللغة عبارة عن الخبر الذي
 يورث في تغيير بشرة الوجه ومعلوم ان السرور كما يوجب تغيير البشارة فكذلك
 الحزن يوجب فوجب ان يكون لفظ التبشير حقيقة في القسيتين وهو
 مخالف لما تقدم عن مولا الالة فليست كل هذه للناس كلام في قوله
 تعالى يستبشرون بل السنين فيه للطلب وهل هو مطاوعة اولاد
 فليراجع بقى شئ الفرد به ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى
 وتبشروا يا سحى نبيا من الصالحين فان صاحب الكشف جعل مذارحة
 الحال في الالة على تقدير مضاف وهو الوجود والقاض وجه بغير ذلك
 وقال لا حاجة الى تقدير المضاف فعند ذلك عذر من علمه صاحب الكشف
 وقال تقدير المضاف لا محقق عنه وان لم تكن الحال مقدرة لان البشارة
 لا تتعلق بالاعيان فغنى شراها بوجوده لا محالة فاذا ذكره المصنف
 لا بد منه وما جنى اليه القاضى لا يغنيه واعتراضه بولانا سعدى حيث
 قال قلت ان اراد ان البشارة لا تتعلق بالاعيان حقيقة فسلم
 ولا يغنيه وان اراد ادعا او مطلقا فمنوع اذ لا يمنع من فعل العين
 تبشيرا با ادعاء لانه على ان الوجود عين المامية عند الاشاعرة
 ومنهم المصنف ولو سلم فزاده انه لا حاجة الى تقديره لخل الالة كال ورفع
 المحذور على ما زعمه الرخصي يدل على ذلك تقديره كلامه بالفلا تبيينه
 انتن اذا علمت ذلك فنقول اختار القاضى تعالى مسكاكى ان قوله
 وبشر عطف على محذوف مثل قل يا ايها الذين امنوا وبشروا قال او عطف
 على تومنون فانه في معنى الامر كانه قال امنوا وجاهدوا ايها المؤمنون
 وبشروا يا رسول الله بما وعدتهم عليها آجلا وعاجلا انتن قال مولانا

بشرناه يا سبحان م

سعي اخذني قوله او عطف علي تومنون فيه ان قوله تومنون تفسير
 للتجارة فلا يستقيم ان يجعل بشرذا خلا في سلكه اذ لا دخل للبشر
 في ذلك التفسير مع ان الله اذ غير مصرح به في النظم بخلاف المثال المذكور
 وقد قالوا ان العطف بدون تصريح الله مستقيم بل غير جائز ويمكن
 منع قوله لا مدخل للتفسير الخ فانه بشارة بمحصول الرزق وبتمام التجارة
 انني واقول هذا واورد على ظاهر عبارة القاضى حيث جعل تومنون
 استئنافا للتجارة مع جعل الخبر فيه بمعنى الطلب مع ان التفسير لا يشبه
 حلا على الطلب كما سباني عن المعنى به وقد تقدم من المعنى ان القول بان
 الجملة اذا جعلت تفسيراً للتجارة يغير القول بانها استئناف بياني
 وان كان ظاهراً عبارة القاضى والى ما مر من اجتماعها عملاً بما سلكه القاضى
 وحيث كان الاستئناف مقابلاً للقول بالتفسير للتجارة فلا يلزم من
 عطف بشر على تومنون ان يكون كل منهما مفسراً للتجارة اذ المعطوف
 والمعطوف عليه كلاهما غير مفسر للتجارة بل هو متناهي نعم يرد عليه ان
 الاستئناف مناسباتي جواب عن السؤال المقدر اي كيف فعل واذن
 يارب وحيث كان المعطوف عليه جواباً للسؤال فالمعطوف كذلك مع انه
 لا مدخل له في الجوابية كما اشار اليه في المطول معترضاً به حيث قال
 على ان قوله تومنون بيان لما قبله على طريق الاستئناف كما هم قالوا
 كيف تفعل فقال تومنون اي امنوا فلا يعجز عطف بشر عليه الا ان يقال
 الجواب قد يستل على الزيادة كما هو مفصل في الاتقان وبه اجاب صاحب
 الكشف كما ياتي ثم رآيت ابن هشام يقرض في كتابه المعنى للاعتراض على
 الكشف في دعواه في انه سورة الصف عطف بشر على تومنون لانه معنى
 امنوا فزاره عطف الانشا على الخبر قال ولا يقدر في ذلك ان الخطاب
 تومنون للمؤمنين ويشترط ان يكون الله عليه وسلم ولا ان يقال في
 تومنون انه تفسير للطلب وان يغفر لكم جواب الاستفهام فتنبه
 لسبب السبب منزلة السبب كما مر قال الشئني لان الدلالة على

مفسراً

التجارة

على التجارة التي هي الايمان سبب للايمان والايمان سبب للغفران فانهم
 سبب سبب الغفران وهو الدلالة مقام سبب الغفران وهو الايمان
 كما مر في بحث الجمل المفسرة لان تخالف القائلين لا يقدر لقول قوموا
 واقعدوا زيد ولا ان تومنون لا يتبعين للتفسير سلباً ولكن يحتل التفسير
 مع كونه امراً وذلك بان يكون معنى الكلام السابق راجعاً والتجارة تنجيبكم
 من عذاب اليم كما كان فعل انتم منتبهون في معنى انتبهوا او بان يكون
 تفسيراً في المعنى دون الصناعة لان الامر قد يباقي لا فائدة المعنى الذي
 يتحصل من المفسرة تقول بل ذلك على سبب بخانك آتياً بالله كما تقول
 هو ان تومن بالله وحيد فيمنع العطف لعدم دخول البشر في معنى
 التفسير. وقال السكاكي الامران الى المذكوران في اية البقرة
 واية الصف معطوفان على قل مقدرة قبل يارب وصدق القول كثير
 وقيل معطوفان على امر محذوف لتعديده في الاول فانه روي ان اية
 فابشر كما قال الرحمن في واهجرن ملياً ان التعدير فاحذرني
 واهجرني لدلالة لارجبتك على التمدية انتهى كلام المعنى وقد استفيد
 من كلام المعنى المذكور ان قوله ان تخالف المعنى طبعين الذين وقع
 التعاطف بينهما لا يقدر في العطف خلاف ما عزم بقبحه او عدم جوازه
 السيد الشريف والمحقق التفتتاني في مطوله واقتفى اثرهما
 في جواز التخالف ومما رآه اذا جعل لا تومنون بمعنى امنوا فهو للطلب
 فلا يكون مفسراً للتجارة اذ التفسير طبق المفسر فاجلة الطلبية
 اذا وقعت تفسيراً لا تكون كذلك الا اذا كان المفسر جملة طلبية
 او مفرداً يودي معنى الجملة كما قرره الشئني فعلم انه لا يكون مفسراً الا
 اذا بقي تومنون على ضربيه وهذا بيان ما سلكه القاضى من ان جملة
 تومنون مع كونه بمعنى الطلب مفسراً للتجارة ويمكن توجيهه بما وجه به صاحب
 المعنى من ان تومنون تفسير مع كونه امراً للتجارة لانه بمعنى اتجروا

تجارة تبيعكم من عذاب اليم كما كان قبل انتم منتهون في معنى انتهوا او
 بان يكون تفسيراً في المعنى دون الصناعة لان الامر السابق قد يوافق
 لا فائدة المعنى الذي يحصل من المفسرة كما في قولك هل ادركت على
 سبب بخا نك آمن بالله كما نقول مو ان تؤمن بالله ولكن وان صح
 التفسير بهذا المعنى فيمتنع عطف بشر على تؤمنون حينئذ لعدم قول
 التفسير في معنى التفسير هذا المحصل فذكره صاحب المعنى وقد سلك
 صاحب الكشف ومولانا سعد اقدمي والعصام في الطول والويل
 مرزاجان في حواشي المطول كولا تسمى في الجواب عن المطول لا يصح
 عطف بشر على تؤمنون لانه لا مدخل للتبشير في فعال يمكن منع قوله لا مدخل
 للتبشير في فانه بشارة بحصول النزع وبه قام التجارة **وأجاب**
 صاحب الكشف بانه لا مانع للعطف على جواب السؤال بما لا يكون جواباً
 اذا ناسب فيكون جواباً وزيادة وكانهم قالوا دلنا ما رب فقيل امنوا
 يكن لهم كذا او بشرهم بما محمد شيوته لهم . وقد يجاب ايضا بان لا انها التي
 امنوا عام للنبي عليه السلام والمؤمنين والتجارة المذكورة عامة ايضا
 لكنها في شأنه عليه الصلاة والسلام نوع التبشير وفي شأنهم نوع الايمان
 المذكور فيجوز ان يقع تؤمنون مع بشر ببيان لكل نوعاً فقدر كذا .
 قال الغناري وقال المولى عصام في الطول لان السلم ان المخاطب
 بالاول المؤمنين خاصة بكل النبي وامته والنبي ايضا يحث على الايمان
 برسالة نفسه على انه يجوز ان يكون المراد برسوله كل من ارسله فكون
 انتهى رة العامة الايمان والخاصة برسول التبشير وان هذا لا
 يصلح العطف مع تعدد المخاطب الا برفع الالتباس والالتباس في
 الآية مرتفع بتعيين الرسول للتبشير فكانه قيل بشراً محمد وكفى
 شاهد اعل جوازه عدم تخاشي العلامة الزمخشري عنه ونعم موقفاً
 انهم لم يجعلوا من جهات الفصل امتياز كل فعل عن الآخر لمخاطب مع
 انشأ هذا انتهى كلام الاطول . وقال المولى مرزاجان قول

ع
 قوله

المطول

المطول به ليل قوله بالله ورسوله وجه الدليل ان كان ان النبي لا يكلف
 بالايان بنفسه قطا من الفساو وان كان انه حينئذ ينبغي ان يقول
 بك في موضع ورسوله فاجواب انه اختار عنوان الرسالة لانه يحيل الينا
 برسالة ويمكن ان يقال الغاية بين المخاطبين فاصلة في صورة العطف
 ضرورة الغاية بين الكل وخبر **مسألة** وبما تقدم عن صاحب
 المعنى وغيره من صحة اختلاف المخاطبين في العطف المذكور انرفع ما
 اعترض بمولانا سعد اقدمي فندى نعماء غيره من منع العطف المذكور لعدم
 حسنه وقد جوزه صاحب الكشف والقاض في عدة ايات منها اية
 البقرة ونهاية الصف ونهاية قوله تعالى يوسف اعرض عن هذا
 الاية واذا اردت ان تسمع الايات الدالة على صحة العطف المذكور **بعد نقل كلام**
أما التصريح بالجمع فيها فذكره السيد في شرح المتقاع في اية
 البقرة حيث قال قد يتوهم ان قوله تعالى وبشر الذين امنوا من سورة
 البقرة عطف على قوله تعالى اعدت بنضين معنى ثواب لا فرق كما شهد
 له قوله زيد بن علي وبشر على لفظ المبني للفعول عطف على اعدت
 فيكون مما نحن فيه وليس كذلك بل هو عند جماعة معطوف على فانقوا
 على طريقة قولك يا بني تيمم اصدروا عقوبة ما جئتم وبشرنا فلان
 بني اسد باحث في اليم . واغرض عليه اولاً بان الجملة الجامعة بينهما
 وان كانت موجودة باعتبار التقابل بين المسندين والمسند اليهما
 الا ان العطف بين امرين للمخاطبين من غير تصريح بالنداء كما صح به
 في المثال المذكور مستمع بل غير جائز عند بعضهم وثانياً بان فانقوا
 جزا لقوله فان لم تفعلوا وليس قوله بشر مستبداً عن ذلك الشرط فلا يصح
 عطفه على خرايه واجيب عن الثاني بان المعنى فان لم تفعلوا فانقوا
 النار وانقوا ما يعذبكم من حسن حال اعداكم فاقم وبشر مقامه لان
 التبشير مقصود في نفسه ايضا مع غيظكم وهذا القدر من الربط كما في
 انني وقال ابن هشام في المعنى انه اعترض على تجويز الكشف عطف

م
 نستدل
 عليه
 تنقيح
 ما

بشر على اتقوا بانه لا يصح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالنفس بشر
 بعجز الكافرين عن الايمان بمثل القرآن وبجوابه قد علم انهم غير المؤمنين
 وكانه قيل فان لم تفعلوا فبشر غيرهم بالجنتا ومعنى هذا فبشر هؤلاء
 المعاندين بانه لا حظ لهم في الجنة انتهى وبما تقدم عن المعنى يتبين ان
 اندفاع ما اذنب عليه المحققان ومن حذري حذوهم كولا اناس قد
 اخذوا من ذمهم الي ان العطف بين امرين للمخاطبين من غير تصريح بانه
 مستقيم بل غير جائز عند بعضهم مع انه يرد عليه ان طار الله العلامة
 مع رسوخ قد نه يجوز ذلك في سورة الصف ونحوه القاض كما تقدم
 في عطف بشر على تومنون عند معرفة وقوع الاعتراض المحقق اقتضاه
 في المطول حيث قال فيه نظر لان المخاطب بالاول هم المومنون
 خاصة بهيل قوله تعالى ورسوله وبالناسي هو النبي عليه السلام وما
 وان كانتا متساويتين لكن لا يخفى انه لا يحسن عطف الامر بالمخاطب
 على الامر بالمخاطب الا عند التصريح بالنداء الذي ياريد في ما عروا فعد
 على ان قوله تومنون بيان لما قبله على طريق الاستئناف كما نه قالوا
 كيف تفعل فقال تومنون اي امنوا فلا يصح عطف بشر عليه فان
 ان يقال انه عطف على قل هدا فليكن يا ايها الذين امنوا اي قل هدا
 كذا وبشر او على محذوف اي فابشر يا محمد وبشر يقال بشرته فابشر
 اي سرائق **هذا** وقد اشار المحقق المتقاضي في حاشيته
 الى ان في التضعيف عطف بشرية اية البقرة على قل محذوف قبل قوله
 يا ايها الذين امنوا من البعد من جهة استعماله الكلام ان بقى على قوله
 وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وهو لا يصح نقولا لغني صل الله
 عليه وسلم الا بتكلف وهو ان يكون مقولا على طريق كلام الاراد يكون
 القصود ذكره بعبارة تليق بحاله مثل ان كنتم في ريب مما نزلنا الله على
 وقد ذم بعضهم الى انه عطف على قل مراد اقبل فان لم تفعلوا او
 محذوف قبل بشر اي فانذر الكافرين وبشر المومنين انتهى كلامه وقد

تارم

انار

انار الفاضل حسن القنادي الى الاعتراض على المحقق في قوله الحسن
 عطف الامر بالمخاطب على الامر بالمخاطب اخر الا عند التصريح بالنداء بقوله
 فيه بحث لان هذا التصريح في مثله ناهيهم اذ المراد منه توجيهه وافتحة
 على تغيير المخاطبين اذ لو وجدت تحسن العطف بلا تصريح بحرف النداء
 كما في قوله تعالى يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك ولا يني
 ان افراد اخذ الفعلين وجمع الاخر في الالة قرينه على اختلاف
 المخاطبين فلا يشك. وقال اسناد **هذا** الوالد الشيخ ابن
 قاسم في حواشيه على المطول بعد نقله وقديما عن هذا بان هذه
 التوجيه غير سالم من التكلف لضعف القرينة فان الاختلاف في افراد
 الالة واضحة على اختلاف المخاطب بل يجوز مع ذلك جواز افتح
 ان يكون المراد من الجمع ما يشمل ذلك المفرد والمراد ان مع بقوله لا يصح
 يعني لا يصح على وجه خال عن التكلف بقرينة تغييره بالاعمال الحسن والاه
 فالمناسب التغيير بالوجوب فليتنامل. وقد يقال في الالة ان الحكمة
 في عدم التصريح بالنداء حيث لم يقل واستغفري لذنبك يا زليخا هو
 ان التصريح باسم الاحرار من النساء مستهجن لسان العرب بخلاف
 التصريح باسم الابطال فانه لا يستهجن وهذه اية التثنية في التصريح باسم
 مريم ام عيسى صلى الله عليه وسلم لانه على من اعتقد الزوجية فيه نكره الله
 عن مخالفة الكافرين فاعلم باننا امة من جملة ايامه ولو كانت زوجة
 كما صرح باسمها وما هو اوضح في حواشيه العطف المذكور قوله تعالى في
 سورة الروم. فاقم وجهك للدين خفيضا فطرة الله التي فطر
 انسانا **هذا** لا يتبدل لمخالف الله ذلك الدين القيم ولكن الكثر ان
 لا يعلمون منيبين اليه واتقوه واقبوا الصلاة ولا تكونوا من
 المشركين فانه قد عطف قوله واتقوه الالة على قوله فاقم جمع بين
 مخاطبين بالعطف من غير النداء لكن القاض جوز في قوله منيبين ان
 يكون خالفا للضمير ان صاحب القدر لفطرة الله الى فانه منصوب

هده

فترك كل ظاهرة انتهى . وقد ذكر القاضى مولانا حسن القنارى في جواب
المطول عند قوله وقد ترك الخطاب مع معين الى غيره بان يرد كل من
الخطاب على البدل مانعه اما اذا كان ضمير الخطاب واحدا او متساويا
العموم على سبيل البدل ظاهرا واما اذا كان جمعا فالظاهر اذا قصد
غير معين ان يعم جميع المخاطبين على سبيل الشمول لكن قيل لم يوجد
في القرآن ولا في كلام العرب الخطاب عام بصيغة الجمع وقيل نظر
انتهى . وقال القاضى في تفسير قوله تعالى يا ايها النبي اذ القيم النساء
انه حض النداء وعم الخطاب بالحكم لانه امام الله قد اودعه كذا بهم اولان
الكلام معه واحكم بهم انتهى **قال** مولانا سعدى قوله حض النداء وعم
الخطاب مرفوعا بالغا عليه اي كان النداء خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم
والخطاب عاما لكل وقوله بالحكم متعلق بالخطاب والحكم اما الحكم الشرطي او
الشرعي وهو وجوب التطبيق لعدتهن وقوله قد اودعه كذا بهم يعني فقم
النداء ايضا تاديبا وتثريلا وقوله واحكم بهم فمى طلقتهم تغليب
المخاطب على الغائب والمعنى اذا طلقت انت وانتك انتى وقد اشار
المولى ابو السعود الى الاعتراض على القاضى فيما تقدم بقوله تخصص النداء
به صلى الله عليه وسلم مع عموم الخطاب لانه ايضا لتسريفة صلى الله عليه
وسلم واظهاره رجلا له منصبه وتحقيق انه المخاطب ودخولهم في الخطاب
بطريق استنباط صلى الله عليه وسلم وتغليب عليهم لا لان نداهم لنداهم
فان ذلك الاعتبار لو كان في جنس الاعتبار لكان الخطاب اخص لشمول
كله لكل انتهى . وقال في الغنى ومن الغريب امر القاضى الاسمية انها
جردت عن الخطاب والترنم فيه لفظ التذكير والافراد في اراتيه كما وانهم
امتنعوا من اجتماعها باغلاكم فلم يقولوه كما قالوا يا غلما يا غلما
مع ان الغلام طارى عليه الخطاب بسبب النداء وانه خطاب لاثنتين لا لواحدة
انتهى **قال** شرح مشايخ العلامة ابن قاسم قوله وانه خطاب لاثنتين

اي

اي وهما المنادى وما اضيف اليه المنادى وقوله لا خطاب لواحد
اي لخطيب واحد وقوله فند الى اراتيه وقوله احذر اي احذر بالاشتغال
اي لا تتجادل الخطاب فيه بمعنى ان الخطاب فيه بصيغة الخطاب الاولى
وتنبي ان المتصلة بالميم والالف مؤن الخطاب بصيغة الخطاب الثانية
وبين الكاف انتهى . ووقع في نسخة الغنى وحشي على الداميني مع
ان الغلام طارى عليه الخطاب بسبب النداء وانه خطاب لواحد فقال
الداميني وانه خطاب لواحد وهو الغلام لا لاثنتين كما في اراتيه كما
المحكوم عليه بالمنع وهذه اخطا محض فان في يا غلما خطابا لاثنتين
المضاف والمضاف اليه . ولهذا قال الرضى انه يستحيل خطاب
المضاف والمضاف اليه في حالة واحدة انتهى وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كونوا الصادقات كما قال عيسى بن مريم للمجادلين من
الصادق الى الله قال المحواريون نحن انصار الله الالهة **اعلم** ان
المختار ان من الاستنقاه مية للسؤال عن العارض الشخص الذي
العلم والايصال بما عن الجنب خلا فالصاحب المتقاع حيث جوز
في من ان يسأل بما عن الجنب من ذي العلم فنقول من جبريل الى
ابشر موام ملك ام جنى **قال** الخطيب وقد نظر اذ لا تعلم انه لسؤال
عن الجنب وانه يصح في جواب من جبريل ان يقال ملك كل جواب انه
ملك ياتي بالوحي الى الرسل ويخود ذلك مما يفيد السام شخصه وتعيينه
واما ما ذكره السكاك في قوله تعالى حكايته عن فرعون من رجاها
يا موسى ان معناه ابشر موام ملك ام جنى ففساده يظهر من جواب
موسى عليه السلام بقوله ربنا الذي اعطى كل شئ خلقا ثم هدى
فانه اجاب بما يفيد تعيينه وشخصه واما الامة لاني لم يقول ان
اتوانا ري فقلت ممنون انتم . فقالوا نحن قلت عمو اظلاما .
فجوابه ان قوله نحن ليس جوابا بل تلقى الخطاب ان بل بغير ما يترقب
تبيينه على انه المهم لانهم ظنوا اناسي وطلبوا تعيينهم فنبههم على انه

الخطاب على ما ذكره في
تكملة انصار الله

هذا لا يظهر في النسخة
على خلاف النسخة

ضنا هذا
 وان قرب من
 السيد السابق
 لكن تزد عليه
 بان الجواب
 في حقه
 في حقه
 في حقه

هذا هو الكلام الذي هو
 في جواب السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس
 في جواب السؤال السادس
 في جواب السؤال السابع
 في جواب السؤال الثامن
 في جواب السؤال التاسع
 في جواب السؤال العاشر

يكون ابتداء كلام بعض الجواب وليس هو الجواب فيفرض محتمل ان
 يمكن ان يجاب به على الالاه التي اجاب عنها والده وحيث ان
 الله كما احاط بديق في خلقه العزرا العليم اذ لم يزل في كل حين
 لا يحتاج الى جواب والده بل من هنا لطلب الصدق في الكلام
 بل كان يجب باذنه ابتداء كلام بعض الجواب وليس اقتضار اعلى
 نفس الجواب اذ لو كان كذلك لا يجب بالمفرد ما ذكره من انه اذا جيب
 بالمفرد لا يقدر له اعراب ولا يكون مستد او لا يفر كلام لا يوافق
 عند من له ادنى ماس بالعلم بل المقترح به في عامة الكتب انه مقدر بالكلية
 ولكن اخلف في الاول هل يقدر المفرد المذكور مستد او محذور في حق
 ليطابق الجواب السؤال في انه حلة اسمية او يقدر فاعلا بالفعل ليطابق
 ما في الايات المصريح فيها بالفعل قال تعالى من يحيى العظام وهي رميم
 قل يحيى الذي انشأه اول مرة وليس من انهم من خلق السموات والارض
 يقولون خلقنا العزرا العليم ما اذا اجل لهم قل اصل لم الطبقات فلي اتي
 بالفعلية مع فوات مشاكلة السؤال علم ان تقدير الفعل اول واختار
 بعضهم انه مستد لو حتمين قدما ليطابق المحلة المسبوبة في الاسمية
 كما وقع السطابق في قوله واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اضربنا
 الفعلية وانما لم يطابق في قوله ماذا انزل ربكم قالوا انما طير
 الاولين لانهم لو طابقوا كانوا مفرين بالانزال وهم في الازمان
 على مفاوز والى ان الله لم يرفع عند السائل الا في فاعل الفعل
 فوجب ان يقدم الفاعل في المعنى لانه متعلق غرض الابل والافعل
 فعلوم عنه ولا حاجة به الى السؤال عنه فخر في ان يقع في الاواخر
 التي هي محل التعليلات والفضلات وانما كل على هذا بل فعل كبيرهم
 في جواب انت فعلت هذا فان السؤال وقع عن الفاعل لا عن
 الفعل فانهم لم يستفهموه عن الكسب بل عن الكاسر ومع ذلك صدر
 الجواب بالفعل واجيب بان الجواب مقدر دل عليه السياق اذ بل لا

ضمنا لان
 فيه

في جواب السؤال العاشر

هذا هو الكلام الذي هو
 في جواب السؤال الثاني
 في جواب السؤال الثالث
 في جواب السؤال الرابع
 في جواب السؤال الخامس
 في جواب السؤال السادس
 في جواب السؤال السابع
 في جواب السؤال الثامن
 في جواب السؤال التاسع
 في جواب السؤال العاشر

ان يصدر بها الكلام والتقدير ما فعلته بل فعله قال الشيخ عبد القادر
 وحيث كان السؤال ملفوظا به فلا تترك الفعل في الجواب والاقتضار
 على الاسم وعده وحيث كان مضرا فلا تترك المصريح به لضعف الدلالة
 عليه ومن غير الاكثر يشيخ له فيما بالغوه والاضال وقال في قراءة البنا
 للمفعول وقد اختار المحقق السعدي ان الاول تقديره بالفعل قال
 لان حل الكلام على حلة اوله في حله على حلتين لما فيه من الزيادة وردة
 السية فاما تلك الزيادة فتشمل على تكرار الاسناد وتقوية وعلى
 مطابقة الجواب للسؤال في كون كل منها حلة اسمية خبر جملة فعلية ليطابق
 بينها امر مهم عندم لما مر جوابه فيماذا صنعت فاحمل على الحملين او على
 واما قوله وان الواقع عند عدم الكذب حلة فعلية ومصحح من الكلام
 في الحكمة الباعثة على ترك المطابقة المهمة قالوا الحق في الجواب ان
 يقال ان السؤال حلة اسمية صورة وفعلية حقيقة بيان ذلك ان قوله
 من قام اصلا قام زيد ام عمرو ام خالد ام غيره ذلك لا ازيد قام ام عمرو
 ام خالد وذلك لان الاستدلال بالفعل اوله لكونه متغيرا يقع فيه
 الامام ولما اريد الاختصار وفتح كلمة في الاله على تلك الالذات المفصلة
 هناك ومتضمنة لمعن الاستفهام ولهذا النقص وجب تقديمها على الفعل
 فصارت الجملة اسمية في الصورة لعروض تقديم ما يدل على الذات
 وفي الحقيقة هي فعلية فائرا الجواب حلة فعلية على اصل السؤال
 فالطابقة فاصلة حقيقة ولم يترك ذلك التبيين الا اذا منع مانع
 كما في قوله تعالى قل من يحيىكم في طلمات البر والبحر قل الله يحييكم فان قصد
 الاختصاص من هنا اوجب تقديم المسند اليه فان القصر مقتضود
 لاحتمال ان يعتقدوا ان الاله لا يكره الاضمار وليس مقتضودا في قوله
 قل يحيى الذي لانهم يكرهون اصل الاضمار فلا يسندونه الى الاضمار
 وكذا اطلق السموات والارض مما لا خلاف في شكره فيه ولا تردد ايضا
 فلهذا جاء قوله تعالى قل من يحيى العظام وهي رميم قل يحيى الذي وقوله

مسألة الفهم

٢٠

تعالى في خلق السموات والارض يقولون خلقهن العذرا الحكيم على الاصل
اذ لا مانع فيه هكذا حقق المقام ووقع عنك ما قبله وما يقال انهن قد
اغترضه العلماء باب الحواشي ومنهم المحقق الحفيدة قايلا . اقول فيه
نكت لانه نقرر عندهم انه يجب ان يقتدرن بالهجرة ما هو المتصور في
من الفاعل والفعل ويؤخرنا ما هو محقق غير محتج الى الاستفهام كما
محقق في بحث الانسان ولا شك ان خلق السموات والارض محقق وتعيين
الفاعل والخالق محتاج الى الاستفهام فليس السؤال الى الاله اسم
بل ترك المطابقة الاشارة الى بلاوة الكفار عندهم بانه اذا تحقق خلق
السموات والارض وحدهما ينبغي ان لا يقع شك في تعيين الفاعل
فاننا سب العالم الرد في ذلك الخلق فافهم **الحفيدة** والعصا الى الطول
في مثل قوله تعالى ما لو قال انه يقول الاله ان يذم عليه
ما كذا الكلام المجاب به ما هو انما لطلب التصور فليخرج من حواشي الاستفهام
الحفيدة ما كذا في مثل الاستفهام في تمام من الطول والسرقة
الحفيدة . وقد ذكر القاضى في تفسير قوله تعالى من سورة الحديد . من ذا
الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه انه قرا غايهم فيضاعفه بالذهب
على جواب الاستفهام باعتبار المعنى او كانه قال القرض انه احد فضاه
له انتم **قال** سؤالا استغنى عن هذا قول باعتبار المعنى جواب سؤال
وما وان الفاعل انما نصب فعلا مردودا على فعل مستغنى عن ما قاله
على الفارسي وهذا السؤال لم يقع عن القرض بل عن فاعله وقد منع كانه
او على بانه نصب بعد الثانية جواب الاستفهام بالاشارة الى مدعونه
فاستجبت له وان بينك فازورك ودعوى انك وبلغ في الكل لا يقبل
انتم واذا الوضوح تقدم في كلام السيد في تحقيق من خلق كل مو سوال
عن الفاعل او الفعل يظهر كمن التوجيه لذلك وقال القاضى في
تفسير قوله تعالى من بعثنا من مرقدها هذا اما وعد الرحمن وصديق
المرسلون وفيه ترجيح ورفضوا شعار بانهم لا خلاط عقولهم بظنون

وقد تحقق كلام السيد
والحفيدة
مفسر

انهم كانوا انما . وفي قوله هذا اما وعد الرحمن وصديق المرسلون اذا
قيل بانه جواب الملايكة او المؤمنين عن سوالهم معدول عن مسند
السؤال عن البعث دون الباعث كانهم قالوا بعثكم الرحمن الذي وعدهم
البعث وارسل اليكم الرسل تصدقوكم وليس الامر كما تقولون فانه
ليس بعث التام فبعثكم السؤال على الباعث وانما هو البعث الاكبر
ذو الاموال انتم **الحفيدة** . وقد يقال بان الاستفهام في من انصارى
الاله ليس على حقيقة بل هو للتقوية **الحفيدة** اصغيا وه وهم اول من
اتى به وكانوا اثني عشر رجلا فلو عالم بانهم ينصرونه وليس الغرض من
السؤال الا تثبيتهم على ذلك وان يقولوا له بذلك فيكون مثل
قوله في ركايا موسى في ان الاستفهام في ليس على حقيقة بل هو
للاشارة الى نفس الرب سواي وحسينه فالجواب بقوله نحن انصار
الله بقرض ان يكون جوابا بالتصديق فقد طابق لكون السؤال
فيك على غير حقيقة فلهذا الجابوه بالتصديق وهذا كله على
طريق التمثيل والافطام الفاعل طافح بان جواب الاستفهام في مثل
من قام بعد رجالة اذا قيل زيد مثل وانخلتوا في الاول هل
تقدر المذكور مستند حذف فاعله او فاعل بفعل محذوف ولم يذهب
اخذ الى انه غير مستند او لا فاعل فاذا ذكر السبيل لا اختلف فيه
الا ترى انه جري خلافا بين المحقق الشريف والنفذ ان في جواب
مثل من اتى ب . وقول ان عمر .
قالت وقد رأت اصغاري . من يذهب في جيتها المستند .
اي قالت الجحيمه والخال انما رأت اصغارا ويحيى من الى من الطالب
بهذا الاصغارا والمجازي به وتهدت اي تنفت الصفة فاجبتها
في لا المستند اي الانسان المستند هو الطالب واذا عمل على
اي الطالب المستند كان من حذف المسند اليه وقد اختلف
في ايها اول قال السيد في شرح المفتاح اقول اذا جعل كلمة من في

فان الحواشي

السؤال مبتدأ والمطالب به خبرا كما هو المشهور وهو مذهب سيبويه
 كان التقدير الأول أول لأن السؤال حينئذ عن معنيين يحكم عليه
 بالمطالب به كما في قيل ازيد المطالب به أم عمرو أم خالدا لا لأنه اختصر
 في العبارة فالسائل يطلب بهذا السؤال حكما يكون المطالب
 به فيه محكوما به والخصوصية كالتشديد مثلا محكوم به فيجب ان يلحق
 اليه الحكم على الوجه الذي يطلب به كما ستعرفه وذلك حكم الشيخ عبد
 القادر وصاحب الكشف في هذا إذا استخبر عن التائب فقتل زيد
 كان التقدير زيد التائب فمن غرض عليهما وذكرا كلاهما لم يعرف انهما
 بنيا الطام على مذهب سيبويه فان الواجب حينئذ ما قد رآه وإذا
 فصل المطالب به مبتدأ وكل من ضربه كان التقدير الثاني أول لأن
 السائل حينئذ يطلب حكما على المطالب به بالتعيين فيجب ان يرعى
 ما يطلب به وهذه المطابقة بين السؤال والجواب هي المطابقة المعنوية
 التي اوجبهوا رعايتها بخوض زيد وخون واخون زيد حيث قالوا انما يقدم
 ويحكم على تصور ان المخاطب طالب بحكم عليه واما زيد في جواب من
 قام فهو مطابق للسؤال هذه المطابقة المعنوية سواء حصل فاعلا او
 مبتدأ لان قام مبتدأ في المعنى اليه زيد قدم او اخر كنه اذا حصل
 فاعلا قامت المطابقة اللفظية لان الجواب جمل فعلية السؤال
 اسمية وانما اختاروا فوات هذه المطابقة لتكتم متى ان الاستفهام
 بالفعل اول فقوله من قام اصله اقام زيدا ثم قام عمرو ام قام كمر فلما
 تعذر التفصيل وضع لفظه الى على الذات مطلقا وضم معنى الاستفهام
 فوجب تقديمه على الفعل مضاررت الجملة في الصورة اسمية وهي في المعنى
 فعل فعليتها فاختار الجواب الفعلية اذا لم يكن هناك مانع تنبيهها
 على اصل السؤال والاسئل على هذا الاختيار التصريح بالفعل في قوله
 قوله تعالى قل جبر الذي انشأه وقوله تعالى خلقن العنزة
 العليم واما قوله تعالى قل الله يجيك في جواب من يجيك فقيه

مانع

مانع هو المقصد الى افادة الحصر على المذهب المختار وإذا اجليت
 ما جلتا انه انكشف لك ضائق معان في غاية الظهور وكمن من لم
 يجعل الله له نورا فانه من نور انتهي ما اردنا نقله من كلام السيد
 في شرح المنتاح فقلناه مع طوله وتقدم بعضه لتفاسده وتعلم
 قصورا اطلاع هذا الامام وان ما ذكره في قوله من انصاري الى الله
 من ان السؤال عن التصور والحوادث بالصدق وان ما احاط به
 وما ادعاه من ان زيد في جواب من قام لا اعراض له كلام لم يضر
 مثله عن احد ولا سند له فيه وان كلام هؤلاء المحققين نال طوق خلاف
ونسخة هذه الرسالة بالكلية على الحوارين وما نسب صاحب
 الكشف في الليم من انهم كفرة ولم يؤمنوا بعيسى مع تناقض كلامه في
 ذلك وبيان ما هو الحق من ذلك ثم تكلم على ما حققه العلماء في تحقيق
 اصنافه انصاري وانصاري واختلف في كلامي جارا الله العلامة
 والقاضي فيه فنقول قد اختلف كلامه في سورة العنبر ان
 وسورة الصف فيقال صاحب الكشف في سورة الصف في تفسير
 قوله يا ايها الذين امنوا كونوا انصارا لله كما قال عيسى بن مريم
 للحواريين من انصاري الى الله قلت يجب ان يكون معناه
 مطابقا لحواريين نحن انصار الله والذي يطابقه ان يكون
 المعنى من خبدي متوجها الى نصرته الله واصله انصاري خلاف
 اضافة انصار الله فان معنى نحن انصار الله نحن الذين ينصرون
 الله ومعنى من انصاري من الانصار الذين يختصمون لي ويكونون
 معي في نصرته الله ولا يصح ان يكون معناه من ينصرون مع الله لانه
 لا يطابق الجواب والادليل عليه قراءة من قرأه انصار الله انتهى
 وقال القاضي والاضافة الاولى اضافة الله المتكلم الى الاح
 لانها لا اختصاص وانما اضافة الفاعل الى المفعول انتهى
 قال مولانا سعد بن ابي قحافة الاول يعني اضافة

فان قلت ما معنى
 قوله من انصاري
 الى الله

وقوله اضافة احد المتشاركين وموتى النصره منا وقوله لا بينهما من
 الاختصاص يعني الملازمة الصحيحة للاضافة المجازية وظهور ان
 الاختصاص الذي تقتضيه الاضافة حقيقة غير متحقق في انتهى
 وقال مولانا شيخ زاده قول عيسى عليه السلام لا يطابق جواب
 الحوارين تحت الظاهر فان ظاهر قول عيسى يدل على انه يسأل من
 ينصره فكيف يطابق جواب الحوارين بانهم ينصرفون الله وانصا
 لا وجه لا يبقا قول عيسى عليه السلام على ظاهره لان النصره لا تستدعي
 بالي فلذلك اوله بان حل الانصار على الجند لانهم ينصرفون ملكهم
 ويعينونه في مراده وتراده عليه السلام نصره دين الله فقال من
 يتبعه ويعينه في ذلك المراد وبيان ذلك فيه فمعنى من انصاري الى الله
 من جندي متوجه الى نصره دين الله على ان متوجهها حال من تبا المتكلم
 من جندي وكله الى متعلقه به الى النصره وهذه التوجيه تحصل
 السطابق بين القولين لان حصول قول عيسى عليه السلام طلب من
 ينصر دين الله فاجابوا باننا نلتزم ذلك وننصر دينه ونلتزم قوله
 والاضافة في انصاري معنوية حيث لم يصف باسم الفاعل الى معنوية
 لان فاعل انصاري من ترجع اليه من ومفعوله دين الله واضافة
 انصار الله لفظية وقد سلك هذا المسلك السيد الشريف والمحقق
 التفت زاني بلا شربة على المفتاح فقال لا كما محتمل ان معنى كونوا
 انصار الله ان ناصرين الله ودينه على انها جمع نصير بمعنى ناصر شرب
 واشراف اذ لم يثبت جمع فاعل على فعال من ذكروا ان اصحاب جمع
 لا صاحب او جمع يجب بكسر الحاء مقصور صاحب والاطار جمع طهر
 وجمع الناصر نصير صاحب وصح على قياس ركب وركب وجمع
 اصحاب لفرخ واخراج قلت وفي جمع فعل صحيح العين وسكونها
 على افعال ما في جمع فاعل عليه فان كلاته يستعمل في الفصحى بخلاف
 في معتل العين مثل بيت واياتة وثوب واثواب فلا مزية لجمع يجب

على اصحاب في المتع على منع جمع صاحب على اصحاب ولهذا التهمة يطول
 ذكره ليس من ذلك بسطاً ومعنى من انصاري الى الله من جندي متوجه
 الى نصره الله فاللاضافة في انصاري من اضافة احد المتشاركين الى
 اخر كانه قيل من الانصار الذين يختصون لي ويكونون معي في
 نصره الله ولو كان معناه من ينصرف مع الله لم يطابقه الحوارين
 قولهم نحن انصار الله اي نحن الذين ينصرفون الله اللهم الا ان نقدر
 مضاف اي نحن انصار دين الله انتهى **قال** مولانا حسن جلي في حواشي
 المطول فان قلت يجوز ان يجعل قولهم نحن انصار الله من اضافة
 احد المتشاركين الى الاخر ومعناه نحن جنده الله ينصرف معه فالي
 ترجيح للتوجيه في الاضافة الاول واي وجه للحصر في قولهم اللهم
 الا ان يقدّر مضاف قلت وجه لترجيح واخصر ان ذكرته ليقضي
 صرف الكلام عن ظاهره في موضعين الاول في قوله تعالى يا ايها الذين
 امنوا كونوا انصارا لله من يلازم التشبيح مع الله قبل الضرورة
 والثاني في قوله تعالى نحن انصار الله وفيما ذكر ذلك المحقق صرف
 واحد بعد الضرورة الرابعة فتأمل هذه الكلام وكل هذا في سورة
 الصف وقد ظاهرا لكشاف والقاضي ذلك في سورة آل عمران فقال لا
 في تفسير قوله تعالى فلا احسن عيسى منهم الكفر قال من انصاري الى
 الله قال الحواريون نحن انصار الله الانية **قال** في الكف والى الله
 من صلة انصاري وصفا معنى الاضافة كانه قيل من الذين يضيفون
 انفسهم الى الله ينصرفون لي او يتعلقون بخذوف كالاته ان
 ايمن انصاري ذاهبا الى الله ملتحا به نحن انصار الله اي انصار
 دينه ورسوله انتهى **قال** القطب قوله ينصرفون اي المراء
 باضافتهم الى الله تعالى الاضافة في النصره كانه قيل من الذين
 يضيفون نصرتهم الى نصره الله ولو قيل الى ههنا بمعنى مع اذ هذا
 المعنى ايضا اي من انصاري مع نصره الله فان قيل لم عين لونه

صوف م

لعمري

علي

الا انه سبحانه وتعالى ثم ذكر واسبب معاملتهم منه وصدقوا فقالوا امنا
 بالله اي فجلنا الايمان به على الانتصار له ثم ادوا الايمان بشهادة
 عيسى عليه السلام على ذلك ثم زادوا تأكيد السؤال الله تعالى
 ان يكتبهم في زمره الشاهدين بدلالة الصدقية وقيل ارادوا ان يكتبهم
 في زمره الانبياء اي في اتباع الانبياء ان اهدى على الاسم محسورين
 نعم وقيل قالوا ان يكتبوا في زمره امم محمد صلى الله عليه وسلم
 لان هذه الامة هي الشاهدة للانبياء على الاسم بدليل قوله تعالى
 لتكونوا شهداء على الناس انتهى . ثم ذكره القاض ان الى بمعنى
 مع مذهب كوني وتبعهم فيه ابن مالك واشترطوا في معنى مع ان
 يكون ذلك فيما اذا ضمنت شيئا الى آخره كونه محكوما به على شيء او
 محكوما عليه شيء او متعلقا بشيئا كان من جنسه او لم يكن فمن غير
 الجنس هذه الامة فضم الانصار اليه الله باعتباره معنى النصرة
 المتعلقة بالله بهم . قال في المحنى الداني وتناول بعضهم ما ورد من
 ذلك على تضمين العاقل والعاقل الى على اصلها والمعنى من يضيف
 نصرة الى نصرة الله والى هذه الامة من مع لانك لو قلت من
 نصرت مع فلان لم يبدل على ان فلا تافوا وحده ينصرف ولا بد بخلاف
 اليه فان نصرة ما دخلت عليه محقة واقعة مجزوم بها اذا المعنى على
 التضمين من يضيف نصرة الى نصرة فلان انتهى . وقول القاض
 او اللام **قال** العصام الظاهر انما جئنا لتعليل وقال العصام
 ويحتمل ان يكون الى متعلقا بالانصار من غير تضمين ويكون المراد
 من ينصرف الى الله اي الى زمان الوصول اليه وهو زمان الموت
 فغلبت ذكره الى ان نصرة الرسول انما تنفع لو كانت الى الموت ولا
 فوز لمن لا يستقيم دايما انتهى وما قوله انما بمعنى في فقد خرج عليه
 ابن مالك قوله تعالى بجمعكم الى يوم القيمة وقال بعضهم انه لم تثبت
 ولو صح بجاز زيد الى الكوفة **هذا** وقد ذكر في الكشاف من سورة

لان الرسل لما كانوا
 يشهدون لقد صرنا
 على ما من الكفر عليهم
 بما عملوا من الشر
 فاذا طلب من هو
 الامة في الدنيا ان
 يصبر النبي في هذا
 بآياته كان على ثقة
 من آياته م

قال المحقق
 في هذا الموضع
 ان قوله تعالى
 ولما كان من
 يومنا ذلك
 انزلنا
 في سورة
 القصص
 ولما كان
 من يومنا
 ذلك انزلنا
 في سورة
 القصص
 ولما كان
 من يومنا
 ذلك انزلنا
 في سورة
 القصص

آل عمران ان حوارى الرجل صفوة وخالصة ومنه قيل
 للحضرات الحواريات مخلوصات لوانتهن ونظا فتهن قال فقيل
 للحواريات يكنين غيرنا ولا تنكبن الا الكلاب النواع وفي وزنه
 الحوالي وهو الكثير الخيلة وذكر في آية الصف ان الحواريين صنفوا
 وهم اول من امن به وكانوا اثني عشر رجلا وحواري الرجل صفوة
 وخالصته من الكهنة هو البياض الخالص والحواري الدير من
 قوله عليه السلام الزبير بن عتيق وحواري من اسي وقيل كانوا اقصا
 محروون النياب ببيضونها ونظير الحوارية في زينة الحوالي الكثير
 الجليل انتهى **قال** صاحب الكشاف التركيب وادعى البياض الخالص
 الكهنة البياض وتحوير النياب ببيضا ودقيق حوارى اي ريش
 فاطلق على خاصة الرجل الحوارى ببالغة وكان زيادة الالف في
 تغييرات النسب لذلك انتهى **قال** العصام فاطلق الحوارى
 على الخالصة وجعل حوارى ككبرى وكراسى وجعله المحقق السقا
 معروفا وجعل اللف من تغييرات النسب وكانه دعاء الله اطلاق
 الحوارى على واحد ويصح ان يكون متعولا من الجمع الى الجنس بقدر
 الواحد كما قلنا المخلص من جملة خالصة انتهى . اقول قد اختلف
 علماء الزمخشري في حق الحواريين فصرح في سورة الصف بانهم اول من امن
 بعيسى وانهم اثني عشر رجلا وتبعه القاضى كذلك . وقال القاضى
 في سورة آل عمران انه سمي اصحاب عيسى عليه السلام لمخلوصي شيعتهم
 ونقاسيرهم وقيل كانوا ملوكا يلبسون البياض استنصرهم عيسى
 من اليهود وقيل قصاصون محروون النياب اي ببيضونها انتهى
 وصرح الكشاف في الآية بانهم كفرة في محلين احدهما في قسرية
 قوله تعالى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فقال فان
 قلت فقل قبل ومن النصارى قلت لانهم انما سموا انفسهم
 بذلك ادعانا نصرة عيسى وهم الذين قالوا نحن انصار الله ثم اختلفوا

قال المحقق السقا
 في جواب الاسرار
 لا يكتفى بالاسم
 فقد تشكك كل نفس
 عطف على كل والمحقق لا يكتفى
 الكهنة بآيات فانما لا يكتفى
 الفواش والخصر يتبين على
 كن اصل البندوب والحب
 او لا يزيد بك الشا
 بل حسن الاحداث وبها
 الحلاية النواحي التي كانت
 تدل الضيفان على ان كانت
 البها والفتا في البوارى م

ال
 والناظر م

بغير شطوبه و يعقوبية و ملائمة انتهى و اعترضه ابو جابر بانه
 قدم في اوابل البقرة انه قيل سوا انصاري لانهم في قرية بابل
 تسمى ناصرة و قوله و هم الذين قالوا لعيسى نحن انصار الله تعالى
 ذلك هم الكواريون و هم عند الزخري لغة و قد اخرج ذلك على
 زعمه في اخر هذه السورة و عند غيره هم مومنون و لم يختلفوا هم
 انما اختلف من بعدهم من يدعي شريعتهم انتهى و قال بعد ذلك
 في تفسير قوله تعالى و اذا وجه الى الكواريين امرهم على السنة
 ارسل ان انواي و برئول قالوا اننا و اسهد باننا مسلمون اذ
 قال الكواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا
 مائدة من السماء قال قلت كيف قالوا هل يستطيع ربك بعد
 ايمانهم و اخلاصهم قلت ما وصفهم الله بالايان و الاخلاص و انما
 كل ادعائهم لما هم اتبعه قوله اذ قالوا فاذا نزلنا دعواهم فاستجب
 باطله و انهم كانوا شاكين و قوله هل يستطيع ربك كلام لا يرد مثله
 عن مومنين معطين لربهم و ذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا
 الله معناه اتقوا الله و لا تكونوا فاقته و استطاعته و لا تقربوا
 علفه و لا تتكلموا ما تشبهون من الايات ففعلوا اذ اعصموا بعد ما
 ان كنتم مومنين ان كانت دعواكم للايمان صحيحة الى ان قال و كانت
 دعواهم لا زادة ما ذكر و اكد غولهم للايمان و الاخلاص و انما سال
 عيسى و اوجب ليلتموا الحق بكلماتها و يرسل عليهم العذاب اذا خالفوا
 الحق و ذكر ان الصحيح ان المائدة انزلت و انهم عصوا بعد ما فسحوا
 قردة و خنازير قال المحقق الفخري في قوله امرهم على السنة
 ارسل انهم لم يكن الكواريون انبياء يوحى اليهم و لم يكن ايضا امرهم
 بالايان محبة و الاقام و الا لقا في القلب ليكون اوجبت من
 قبيل و اوحى الى ام موسى و اوحى ركن الى النحل على ما هو في الخواطر
 الحق و فسر الاسلام بالاخلاص بحسن الشهاد عليه بخلاف ما اذا

شبه
 عمل
 بيا
 فاذ
 الا
 يص
 با
 ن

فيه رد على القبط

ما رزقنا
 و اوحى الى
 موسى و اوحى
 الى النحل
 على ما هو في
 الخواطر

الامر و قيل
 انهم لم يكن
 الكواريون
 انبياء يوحى
 اليهم و لم يكن
 ايضا امرهم
 بالايان محبة
 و الاقام و الا
 لقا في القلب
 ليكون اوجبت
 من قبيل و اوحى
 الى ام موسى
 و اوحى ركن الى
 النحل على ما هو
 في الخواطر

اريد الانقياد في الظاهر و لا يحسن ان يقال اننا و اسهد باننا
 متفق ادون في الظاهر و محسب الاعمال و قوله فاذا نزلنا
 دعواهم كما نزلت باطله قد جرى في تفسير هذه المقام على ما هو
 ظاهر الكلام من كون الكواريين شاكين في قدرة الله و في صدق
 عيسى كاذبين في دعوى الايمان و الاخلاص و في كون طلبهم المائدة
 للاطمين ان يمشوا لا غرض الا صحيحة التي ذكرها لا ما ذهب
 اليه الامام محمد بن الحسن و غيره من انهم كانوا مومنين و سوا لهم
 الاطمينان و التفتت كما قال امرهم على السلام ان كيف تحسب
 الموتى و هل يستطيع سوال عن الفعل دون القدرة بغيره عن الفعل
 بلا زعم و معنى ان كنتم مومنين كاطمين في الايمان و الاخلاص و معنى
 فعلهم ان قد صدقتنا فاعلم علم مشاهدة و عيان بعد ما علمنا علم ايمان
 و ايقان و الدليل على ذلك ان المومنين قد امروا بالتسليم بالحق و ان
 في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا انصاء الله الية و يمكن
 الجواب بان الكواريين فرقان مومنون هم خالصة عيسى عليه
 السلام و المأمود بالتسليم بهم و كفرون هم اصحاب المائدة فان قيل
 فلم قال عيسى عليه السلام نزل المائدة و لم انزلها الله قلنا ليكن الزام
 الحق باجابه مقترهم و الظاهر المعجزة ابادة و الى السوال و الجواب
 انما يقول و انما سال عيسى و اوجب ليلتموا الحق بكلماتها انتهى
 و قال القبط قوله امرهم على ان ارسل جواب لما يقال الوحي
 انما يكون الى الانبياء و الكواريون ما كانوا انبياء اجاب بان المراد
 امرهم على لسان الرسول و يجوز ان يكون المراد بالوحي الا لقا و
 و الا لقا في القلب كما في قوله تعالى و اوحى الى ام موسى و اوحى
 الى النحل قد ذكرنا انما التقى ذلك الوحي في قلوبهم امنوا و سلموا
 و قوله و ذلك قول عيسى تقوا الله ان كنتم مومنين لا يقال لمومنين
 معطين لربهم ثم بين معنى قول عيسى بقوله معناه و اجاب بعضهم عن

الامر

السؤال يا من كانوا مومنين الاله انهم طلبوا هذه الالهة لمحصل لهم
الطمانينة. كما قال ابراهيم عليه السلام وكن يطمئن قلبي ولقد
قالوا وتطمئن قلوبنا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان مرادهم بهذه الالهة
الشبهة في الايمان بالله ورسوله على ان قولهم وتعلم ان قد صدقتنا صريح
في انهم شاكون في صدق عيسى عليه السلام كما ان قولهم بل يستطيع
ربك صريح في الشك في قدرة الله تعالى. واما ما قيل يستطيع بانه
في معنى طبعك ربك باجابة سور الكنجوات عيسى بقوله اتقوا الله ناسا
عنه وهو يتقن لاسترة فيه فان قلت امر الله تعالى المؤمنين
بالتسليم لهم والاقتداء بهم في قوله كونوا انصارا له كما قال عيسى
ابن مريم للحواريين من انصارى الى الله الالهة فكيف يجوز القول بعدم
ايمانهم فنقول لعل الاسم كان يطلق على طائفتين منافقتين وخلص
كما ان اسم المؤمنين يطلق عليهما في هذه الالهة فظالموا المائدة
كانوا هم المنافقين. وقوله وكانت دعوائهم حجابا لما امكن ان
يقال لما ارادوا ان يشهدوا لله بالوحدانية والعيسى بالنبوة وجب
القول بايمانهم لان الزكاف لا يريد ان يشهد بذلك قال كما ان دعوائهم
الايمان والاحلاس باطله كذلك دعوائهم لالزادة ما ذكره من قوله
نريد ان ناكل منه الى قوله ويكون علماء من الشاهدين ثم ان قيل
ان كانت دعوائهم باطله فلم يسأل عيسى المائدة ولم اجابه الله تعالى
اجاب ما ان ذلك لا لزوم المحم انتهي **بقي هنا بحث** وهو ان
الامام السبطي ذكر في اتقانه ان قوله تعالى كما قال عيسى للحواريين
الالهة ان اداة التشبيه قد تكون دالة على غير المشبه والمشبه به
اعتمادا على فهم المخاطب نحو كونوا انصارا له كما قال عيسى بن مريم الالهة
المراد كونوا انصارا لله كما قال عيسى بن مريم الالهة المراد كونوا انصارا
لله فاصح في الانقباض وكما ان محم لم يسمي ذلكوا انتهي فان اراد
انما دالة على غير المحسب الظاهر فلا مانع وان اراد خلاف ذلك

فمنوع فقد صرح صاحب الكشف والفتاح والقاضي والمحقق في المطول
ان الالهة مما حذف في التشبيه بتقدير مضاف ومضاف اليه وحمل ما على
المصدرية بتقدير الوقت اي كونوا انصارا لله مثل كون الحواريين
انصارا لله وقت قوله عيسى من انصارى الى الله وقال في الكشف
فان قلت ما وجه صحة التشبيه وظاهره تشبيه كونهم انصارا بقوله
عيسى صلوات الله عليه من انصارى الى الله قلت التشبيه محمول على
المعنى وعليه يصح والمراد كونوا انصارا لله كما كان الحواريون انصارا
انصارا عيسى حين قالهم من انصارى الى الله انتهي **قال** في الكشف
قوله كما كان الحواريون انصارا عيسى حين قال لهم الظاهر انصارا لله
بدل انصارا عيسى وقد كذلك لان نصرة الله نصرة رسوله وخلاصته
ان ما مصدرية وهي مع صلتهما ظرف اي كونوا انصارا لله وقت قوله ثم
كلون الحواريين انصارا لله وقت قول عيسى ثم قيل كونوا انصارا لله
كوقت قول عيسى هذه المقالة وحي كحديث سوال عن الناصرو جوابهم
ومؤنظرة كالنوم في قولهم كالنوم زحلا اي كرجل رات فخذق الموصوف
مع صفته واكتفى بالظرف عنهما لانه لالت عمل الفعل الدال على
موصوفه وهذا من توسعناهم في الظرف انتهي. وقال في المطول
فالتشبيه به وهو كون الحواريين انصارا لله مقدر على الكاف كمثل ذري
صيتب حذف لدلالة ما اقيم مقامه عليه اذ لا يحق ان ليس المراد
تشبيه كون المؤمنين انصارا لله بقول عيسى للحواريين من انصارى
الى الله انتهي. وقد خالف القاضي الجوابين احدهما ما ذكره صاحب
الكشف وزاد جوابا اخر وعبارته والتشبيه باعتبار المعنى اذ
المراد قل لهم كما قال عيسى او كونوا انصارا له كما كان الحواريون انصارا
عيسى حين قال لهم عيسى من انصارى الى الله انتهي **قال** مولانا
سعودي افندي قوله اذ المراد قل لهم يعني ان قل مقدر قبل قوله بانها
الذين امنوا فجعل التشبيه باعتبار المعنى في هذا الوجه لا اعتبار

الكلام الي معنى قل وقوله او كونوا انصار الله الخ يعني ان ما صدر به
ويسمى صلته ظرف والاصل لكون الكوار من انصار او وقت قول
عيسى صل الله عليه وسلم ثم حذف المظروف وادغم الظرف مقامه على
التوسيع انتهى . وقال مولانا حسن القاري في حاشي المطول قوله
والزمان مقدر نحو انك ضفوق بنجم هذه امه ذهب جهنم النجاة وعنه
ابي علي الفارسي ان المصادرت تقع في الازمان فتحصل لسوء الكلام
زما لا غل طريق حذف المضاف **خاتمة** في الكلام على قوله
تعالى فلما احسن عيسى منهم الكفر قال القاضى اى تحقيق كفرهم
عنده تحقيق ما يدرك بالحواس وقال في الكشف علم بذلك كعلم
ما يدرك بالحواس انتهى **قال** المحقق السفنا زان اشارة الى ان
الاحساس ههنا استغارة للعلم اليقيني الجلي لان الكفر ليس مما
يحس . انتهى وقال القطب نسبة العلم بالكفر باذراك الحواس
هي عدم الشهادة فاطلق عليه الاحساس فهو استغارة تبعية وقال
الكاذوبى قوله تحقيق كفرهم اشارة الى ان الكفر ليس امر محسوسا
اذ هو امر قلبي فيكون المراد من احساس الكفر تحقيق العلم به تحقيق
المحسوس . وقال العصام يزيد ان الاحساس على حقيقة وفيه
الكفر المحسوس على قتله وتدمير الخيلة فيه فعال اى علم علما بالحاسة
عبارة عما منهم لانهم صرحوا على قتله وتدمير الخيلة لذلك مثل
هذا لا يخفى من جماعة اذ اتوا طوا على قتله لانه اغلط كفر يكون
او المراد على اصرارهم على الكفر وقادهم عليه فانه لا اصرار اشد
من سعيهم في القتل انتهى وفيه ان الاصرار والتدمير لئلا
في القتل مجرد مما من غير قصد وقوله مما لا يحس باحدى الحواس .
الخاتمة الظاهرة فلعل المراد احساس القول الصادر منهم في اشارة
ذلك ونظيره ما ذكره في الكشف في تفسير قوله تعالى فان عنذنا
الطلاق فان الله سميع عليم حيث قال فان قلت ما تقول

في قوله . فان الله سميع عليم وعزمهم الطلاق ما يعلم ولا يسمع
قلت الغالب ان العازم للطلاق وترك الغنة والاضرار
لا يخلو عن مقاولته ودعوه ولا بد له من ان يحدث نفسه وينابجها
بذلك وذاك حيث لا يسمع الله كما يستمع وسوسة الشيطان
انتهى . وقال في قوله تعالى اذ يبيتون ما لا يدرى من القول فان
قلت كيف سمى التدمير قولانا موافقا لمعنى في النفس قلت
لما حدث بذلك نفسه سمى قولانا غل المجاز انتهى . لكن قال المحقق
السفت زان في الالية الاولى وما ذكره الكشف في من حدث النفس
والدعوى انه اى الكلام المحقق ان اراد بحس اللفظ فلا غائب وان
اراد كلام النفس فليس بهذه **هذا** وقد نسب الامام السلفي
في كتبه على الكشف في هذه النحل عبارة الكشف ما لا ينهم منها
ولا نزل عليه بوجه فقال ان تفسير الاحساس ما تقدم يقتضى ان
المدرن بالحواس ليس نوعا من العلم وقد اختلف في ذلك فقال الامام
العلم صفة يحصل للنفس المتصف بها المنزى من صفات المعاني الكلية
ميزا لا يتطرق اليه افعال مقابلة فتكون صفة كالحسنة والفسادة
وقولنا يحصل بها المنزى اصرار عن الحياة وسائر الصفات المشروطة كالحسنة
وقولنا بمن حق بق المعاني الكلية اصرار عن الادراكات فانما تغير
بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية وان سلكتا مذهب الشيخ
اننى احسن الاشعري في ان الادراكات الحسية نوع من العلم لم يحتاج
الى التعيين بالكلية واقتصر ابن الحاجب هذه افعال واصح الحدود
صفة توجب تمييز الاحتمل نقضاً فيه خل ادراك الحواس انتهى كلام
الامام السلفي فانت تراه نسب عبارة الكشف ان ذلك لقاضى ضرر
الاحساس بما يقتضى ان المدرن بالحواس ليس نوعا من العلم مع ان الشيخ
الاشعري ساء علما وهو ذاك لا يشعره عبارة الكشف وقد ناول
عليه خدمة كناية المحققين ويمنون بما تقدم وحققوا انه يطلق العلم

على ما يذكر باحدى الحواس الخمسة الظاهرة كمن لما كان متعلقا
 بالاحساس باحدى الحواس الخمس الظاهرة لا بد فيه ان يكون حسيا
 وكان متعلقا بالاحساس منا هو الكفر وهو معنى قلبي جعل الاحساس
 فيه مستعارا للعلم اليقيني كما تقدم وتظهر ذلك ما ذكره على السبيل
 في بيان الاستعارة في قوله تعالى فاذا وقفا الله بين الجوع والخوف
 انتهى وما نسب الامام البلقيني للاشعري من القول بان الادراكات
 الحسية نوع من العلم فهو قول له وقد رجع عنه كما هو مبين في كتب الكلام
 وتحقيق الكلام في ذلك ان الاحساس هو العلم بالحاصل باحدى الحواس
 الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق وهذا ما
 على ما نسب مشيخ الاشعري من ان ادراك الحواس خمس علم او دقة المهور
 بانما يحد فورا ضروريا من العلم انما بهذا اللون ومن البصيرة ولو
 كان الا بصار علم بالبصر لم يكن بينهما فرق واجيب بان ذلك الفرق
 لا يمنع كونه علميا لفا لساير العلوم بالسمع او البصيرة وبان ذلك
 الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الاحساس بطريق اخر غير
 الحس وهو باطل وقد نقل ان الاشعري رجع عن هذا القول لان
 للبايم ادراكا كاحساس وليست من اولى العلم عرفا ولا لغة وحصل
 احساس العقل علمادون احساس الباطن محض اصطلاح وتحكم كمن يقتضي
 كلام شرح المقاصد ان الشيخ لم يرجح حتى هذه حيث قال المشهور
 من قد ذهب الشاعر ان كلامه السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا
 ان ذلك يلزم على قاعدة الشيخ اني احس في الاحساس من انه علم
 بالحواس على ما سبق ذكره يجوز ان يكون مرجعا الى صفة العلم ويكون
 السمع علما بالسنوعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا
 انما تم لو كان الجميع نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث
 العلم قلنا يجوز ان يكون صفة له واحدة لها تعلقات مختلفة على
 الانواع المختلفة بان تتعلق بالبصر مارة بحيث يحصل حالة ادراكية

تناسب تناسب تعقلنا اياه ومارة بان يحصل حالة ادراكية تناسب
 البصارنا اياه انتهى وانما قلنا باحدى الحواس اي سببها او بالتماديون
 لا حدى باللام للتنبيه على ما اتفق عليه المحققون من ان المدرك
 للكلمات والجزيئات هو النفس لا طعة وان نسبة الادراك اليها
 قواما لنسبة القطع الى السكين خلافا لمن قال ان النفس لا تدرك الجزيئات
 وخرج بقول الظاهرة الحواس الخمس الباطنة التي قال بها الفلاسفة
 اذ لا تتم ادلتها على الاصول الاسلامية كما بين في محله وهي الحس المشترك
 وهي القوة التي يرسم في صورة الجزيئات المحسوسة باحواس الظاهرة
 والخيال وهي القوة التي تحفظ الصور المرئية في الحس المشترك
 والوهم وهي القوة التي يدرك بها الخيال الجسمية كالعادة التي تدرك
 ان من الذهب والمجتمعة التي تدركها من امها والحافظة وهي القوة
 التي تحفظ الخيال التي يدركها الوهم والمتخيلة وهي القوة المقترنة
 في الصور التي تاقدها بالاحس المشترك والمخالي التي تاقدها من الوهم
 بالترتيب والتفرق وتسمى المفكرة اذا علمت ذلك ظهر من تقدم
 في عبارة القاض والكشاف وان فهم الامام البلقيني لم يصادف محلا
 يعني هنا بحث وهو ان جميع المتكلمين عبروا باحواس وقد علمت ان الفعل
 اذا كان احس فقياس اسم الفاعل منه محسوف لعبارة جنيذ المحاسن بل
 الحواس جمع محسوف بمعنى القوة ذات الاحساس لان الفعل الماضي احس كلفي
 الآية الشريفة فهو من باب الافعال وهذه اما المضارع في قوله تعالى هل
 تحس منهم من احد منهم حرف المضارعة واما احس الشيء اي ازال عنه التراب والوحش
 فليس بمبراهنا لان احس هذا المعنى لا شعور فيه لكن يرد عليه ان احس ورد بمعنى
 ازال التراب ورد بمعنى شعر كانه الصالح من انه يقال حسنت بالخمر وحسنت
 به اي ايقنت به وما نقله السمين في اعرابه من ان ابا حنيفة وابن
 ابي عمير فرود احس بمعنى اتنا وضم الكا وان بعضهم تحس بنسخ التنا وكسر
 الكا من حسه اي شوبه ثم قال ومنه الحواس الخمس انتهى وبذلك يندفع ما ورد

علي قولهم الحواس الخمسة من ان الحاسة اسم فاعيل من المزيدي اي احس بمعنى
ادرك واسم الفاعيل من المزيدي على ذنه المضارع لا فاعل فاعل وانما نجى
من الجرد لا حاجة لما اجيب به من ان حاسة لم يرد به اسم الفاعل بل هو
للقوة المحصورة اي القوة الحساسة اي التي يقع الاحساس بها
بمعنى الاعضاء الالهية للقوة الحساسة ولا ينعى الاحساسات انفس ثم
قال في تفسير قوله تعالى من الضاري الى الله اي ملجأ الى الله او
ذاهبا الى الله فيكون المحذور حالا وقيل هو متعلق بفعل النصر
المستفاد من المشتق وعلقه بالاجل التنصيص واصل الكلام
من يضيف نصرة الى نصرته الله في فيكون سببا في القدر وقد كان
قديم ذلك لانا لا قدر على قسرين اقدار ينصب اليها اسباب فيكتب
الله نوابا اذا كانت صابرة الى خير وطاعة لمن اجري اليه على يده
واقدر محض لا ينصب لها شيئا الا ترى كيف كان انتصار النبي صلى
الله عليه وسلم في يوم بدر ودفع عنه اعداؤه بواسطة السيف وهو قاتل
الانصار والمهاجرين عنه وكان الله فاعل اي جعل عنه عذما ثم ان
يرضخ راسه صلوات الله عليه وسلم بالحجر وهو صاعد بحرق من نار
او صده الله حينئذ يحول منها فهدا دفع ونصر بلا سبب فاذا الله في
قصه عيسى عليه السلام ان جعل الحواريين سببا في نصرته فكتب لهم
نواب ذلك فافهم الله الى عيسى ان يعرض عليهم ذلك وانظر الى نصرته
وبماذا نصرته قطار الان ان الله دفعه ولم يكن من الحواريين دفع
عنه ولا قتال ولا يشبه ذلك غير ان نصرته كقدر دفعه فظهر وادبه
واقتسموا الاقاليم وتفرقوا في الاقاليم فخرج الله معهم في
ذلك انتم كلامه **والختم** هذه الرسالة الفاضلة المشتملة على
المباحث المتكثرة بالكلية على قوله تعالى في سورة الفتح **وعلمكم**
الله معان كثيرة تاخذون فعملكم هذه وكف ايديكم عنكم وكنوا
ايه مومنين ويهدىكم صراطا مستقيما واخرى لم تقدر واعلمها قد احاط

الله بها وكان الله على كل شيء قديرا **تفادلا** رجا ان يحقق له
سلطانا سلطان سلاطين الاسلام **و** خليفة الله في ارضه على
سائر الانام **و** دارث الخلافة عن ابيه واخوته الكرام **نولانا** سلطان
ابراهيم خان خلد الله ملكه ما دارا تعلق الدوار **بالنبي** عليه افضل
الصلاة والسلام **فنقول** قال القاضي قوله فعملكم هذه
يعني مقام خبير **وقوله** واخرى لم تقدر واعلمها **الاية** **اي**
ومقام اخرى معطوفة على هذه وهي مقام موازن او فارسي **اقول**
ذكر القاضي في اول السورة انا تزلت في مرجع رسول الله صلى
الله عليه وسلم من المدينة وذكر بعد ذلك في تفسير قوله تعالى
سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى الية انه صلى الله عليه وسلم
رجع من المدينة في ذي الحجة من سنة ست واقام بالمدينة بقية
واوائل المحرم **ثم** عرا خبير من شهد المدينة فقها وعلم مواالا
كثيرة فخصها بهم انتم **وحينئذ** فالظاهر من كلامه ان السور ابرزت
بما فيها في مرجع صلى الله عليه وسلم من المدينة في ذي الحجة من سنة
ست من الهجرة النبوية وذلك قبل فتح خيبر لان فتح خيبر وقع بعد
ذلك لانه اقام بعد رجوعه الى المدينة من المدينة بقية ذي الحجة
من سنة ست واوائل المحرم من سنة سبع من الهجرة **ثم** عرا خبير
فلا يكون تعجيل قسمة اموالها في مرجع صلى الله عليه وسلم من المدينة
قبل دخوله المدينة لان الرجوع في ذي الحجة من سنة ست وعرض
خيبر في المحرم من سنة سبع فكيف الاخر يقول فعملكم هذه مشارا
بالاموال خيرة وكذا اعطى قوله واخرى لم تقدر واعلمها على لفظ
هذه الغالب فيه لفظ محمل فيلزم ان يكون مقام موازن المرادة
باخرى معجلة ايضا من نزول السورة في مرجع من المدينة مع ان مقام
موازن كانت في السنة الثامنة بعد من الهجرة بعد فتح مكة ونزول
السورة المذكورة اذا كان في مرجع من المدينة يكون في سنة ست

وأيضا غلوهم موازن منها وبين مغانم خير هذه المدة فكيف هذا العطف
وكيف الاضار بتجليل كل منها وقت النزول ثم رأيت مولانا سعدى اقدم
كتب على قوله تعالى فعملكم هذه ما نصه ان كان نزولها بعد فتح خيبر
كما هو الظاهر لا يكون السورة تمامها ما زل في مرجعه صل الله عليه
وسلم من الحديث وان كان قبله على انه لا اخبار عن الغيب فالاشارة
بهذه لتتزل الغائب منزلة الخافض المأهول والتعبير بالمضي لتحقيق انتى
ثم كتبت على قوله واخرى عطف على هذه والتجليل امراضا في انتى واقول
التعبير بقوله والتجليل امراضا في قوله واخرى اذا عطف على هذه
لقد ضان ان المعطوف عليه معجل حقيقى مع انه لا يظهر ذلك الا اذا نزل
قوله تعالى فعملكم هذه بعد فتح خيبر ويلزم منه ان لا يكون السورة
تماما منزلة في مرجعه صل الله عليه وسلم من الحديث وعليه فخطف واخرى
على محمول عمل مع كون المراد به مغانم موازن الواقع في السنة ان منه
بعد فتح مكة الذي هو بعد فتح خيبر متوقف صحة على صل نسبة التجليل
لمعطوف عليه تحيلا حقيقيا والمعطوف تحيلا اضافيا وقد يقال
قول مولانا سعدى والتجليل امراضا في لا يقتضى ذكرناه من كونه في
المعطوف عليه حقيقيا بل هو صادق مع كونه مستعلا في معنى المضارع
وهو معنى نعم المعطوف والمعطوف عليه ولا يقتضى ان يكون التجليل
كل منهما في وقت واحد بل هو معنى اضافي فيصدق بتقدم زمن المعطوف
عليه على زمن المعطوف ويكون تحيلا الاول بالنظر الثاني وتحيلا
اننى بالنظر لا يلزم ايضا فيتم المراد وقد حمل على ما ذكرناه ونحوه التركيب
المذكور فانه وان اقتضى تفسيره بالفعل الماضي مع انه بالنظر
لمعطوف عليه واقع واما من وبالنسبة لمعطوف لم يقع فلم يستعمل
اللفظ في الماضي والاني ويلزم عليه الجمع من الحقيقة والمجاز وقد
وجه ما وجه به صاحب الكشاف قوله تعالى والذين يؤمنون بما اتزل
الكن وما اتزل من قبلك من سورة البقرة حيث قال فان قلت

قوله

قوله بما اتزل امكن ان عنى به القرآن بأسره والشرعية عن اخره فلم
يكن ذلك منزلا وقت اتيانهم فلو ايمان ببعض المنزل وشمال الايمان
على الجميع سألته ومترقة واجب قلت المراد المنزل كله وانما
غير عنه لمقطا لماض وان كان بعضه مترقا تغليباً لموجود كل ما لم
يوجد كما يغلب التكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال ان
وانت فعلنا وانت كوزية تفعلان ولا لانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه
منسقطا النزول جعل كان كلمة قد تزل وانتى نزوله وتبدل عليه قوله
انا سمعنا كما يا اتزل من بعد موسى ولم يسمعوا جميع الكتب ولا كان
كله منزلا ولكن تبديله سبيل ما ذكرنا ونظيره قولك كل ما خطب به فلان
فهو صحيح وما تكلم بشي الا وهو نادى ولا نريد بهذا الماضي منه بحسب
دون الا انى لكنه معقود القصة ببعضه مترقا طارئة بماضيه انتى كلام
الكشاف قال السيد ذكر للتعبير عن الماضي والترتيب بصيغة المضى
وجهين احدهما تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه ان اتزل
جميع القرآن معنى واحدا يستل على ما حقه صيغة الماضي وعلى ما حقه صيغة
المستقبل فغير منها متا بصيغة الماضي ولم يعكس تغليباً لموجود على
ما لم يوجد قد ثبت من قبيل اطلاق اسم الجز على الكل وان كان نسبة
مجموع المنزل بشي نزول تحقيق النزول لان بعضه نازل وبعضه منسقط
سيتزل قطعاً فتصير اتزال مجموعها بما تزل وتكون الى الذي تزل
فبفتحها بصيغة الماضي من اتزال لا تزل المجموع وقد اضمحى ما فصلنا
ما يتوهم من لزوم الجمع من الحقيقة والمجاز في كل واحد من الوجهين ولا شبهة
عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين متعلقان بصيغة اتزل
وهو لا اعتبارا لما دونه وقوله وتبدل عليه قوله انا سمعنا كما يا اتزل من
بعد موسى الى على ما ذكر من وجهي التعبير بصيغة المضى وانما دل ذلك لان
المراد بقوله كما يا هو المجموع لانه المتبادر عند الاطلاق خصوصاً اذا قيد
بكونه منزلا من بعد موسى لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كل

وقد عرّفنا انزاله بلفظ المضى مع ان بعضه كان حينئذ مترقا فوجب ان
يؤدى بالحدوث والى ما معنا فالظاهر منه تغليب المسوع على
المسيح في ايقاع السماع عليه انتهى كلام السيد وتحقيقه يحتاج الى بيان
فقله والثاني تشبيهه الى اخره فاصله ان فيه تشبيها بين احدهما يتفرع
على الاول فان التشبيه الاول في توجيه اية البقرة المقام عليه
ما في هذه الالة وهو تشبيه مجموع المنزل بشئ تزل في تحقق التزل لان
بعضه تازل وبعضه منتظر سينزل قطعا وهذا يتفرع عليه تشبيه
انزال مجموع ما تزل ذلك الشئ الذي تزل يستعار صيغة الماضي من
انزاله لانزال المجموع وهذا هو التشبيه المفرع على تقدم وهو ظاهر
وقد عدل السيد عن عبارة المحقق السقازاني في بيان ذلك الخلو
عن بيان التشبيه الاول المفرع عليه تشبيه الثاني وذلك لانه
قال والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق فجعل
المشبه التزل الغير المتحقق فقط مع ان المشبه انزال المجموع بانزال
ذلك المتحقق والثابت المتحقق بالفعل في بعضه ولولا الباقى متحقق
الوقوع وعلى كلامه لا يصح وجه الشبه الا ان يقال اراد بغير المتحقق
غير الحاصل بالفعل باعتبار عدم حصول بعضه وان كان ذلك لبعض
مترقا محقق الوقوع . والحج ان المولى المحمدي تبع المحقق
السقازاني في نقل ذلك وعدل عن عبارة السيد الموقفة بمعنى المراد
المستعمل على التشبيه بين المترتب احدهما على الاخر الموفق لجميع المراد
وقول السيد لا يشبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المدلولة
متعلقات بصيغة انزال وصدق لما اعتبر لادته محتاج الى بيان وتحقيقه
ما ذكره في حواش المطول ونقله عنه السمرقندي في رساله الاستعارات
حيث قال اعلم ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعلمه بعد من باب الاستعارة
كان يشبه غير الحاصل بالمتحقق في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالمحاضر
في لونه نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظا صديقا للاخر فعلى

هذا يكون استعارة الفعل على قسرين احدهما ان نسبة الضرب الضرب
مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم شق منه قبل بمعنى ضرب ضربا يدا
والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق
الوقوع فيستعمل فيه ضرب فليكون المعنى المصدرى اعنى الضرب موجودا
في كل واحد من المشبه والمشبه به كمنه فيه في كل منهما تعقيد بغير التعقيد
الاخر فيصح التشبيه لذلك انتهى اذا علمت ذلك ظهر لك من كلام السيد
هنا انه محمول على هذا التقسيم الذي ذكره في حواش المطول وذلك لان
مراده هنا بالصيغة مجموع اللفظ لا الية التي هي جزء اللفظ على كلام
الرضي وذلك انه حقق هنا التشبيه بين الحدين اعنى انزال المجموع
وانزال ذلك الشئ تازل فلو كان المراد بالمشبه المشبه الدالة على
الزمان لكان التشبيه بين الزمانين لا بين الحدين وقد برهن على
السلامة على صفة وان سلك بعض المتأخرين ولما كان الحدان متحدان
لولا التعقيد نفى اعتبار المادة اي وصدق فالمراد الحد مع فيه مختلفا
فلما اجازت الاستعارة اذ لولا التعقيد لكان المشبه والمشبه
متحدان فهو من قبيل ما روي فيه مجموع الحد والزمان اعنى القيد
والمعقود فهو من القسم الثاني ولولا اريد المادة فقط التي قد لولها الحد
لكان متحدا وهو غير صحيح وانما لو اختلف مدلول المادة كاستعارة القتل
للضرب في قتل المستعمل في ضرب ولا ينتظر فيه المدلول المادة فقط كما
تقدم وقد حقق الفاضل حسن جلي الفخاري في حواش المطول انه قد
يجتمع رعاية المادة والصيغة معا والذي يدل على ان مراد السيد هذا
ذكره التشبيه بين المصدرين المعقدين وتحقيقه الذي نقلناه عن
حواش المولى وقد ذكر في حواش الكتاب من بحث السئلة الصغرى
فيما اللطعان المختلفان وزن والقول بان الصيغة مجردا عن المعارضة
كجواهر الحروف مردود بقوله صيغة فهذا الاسم وقوله صيغة انه لان معنى
التحيز والدهشة ليس مدلولها لصورتهما العارضة لادتهما انتهى كلامه واما

ما سلكه الرضى وغيره من ان الفعل يدل ببادته على الحدث وبهيت
على الزمان وان مركب وكذا المضارع يدل ببادته على الحدث ويحرف
المضارع على الزمان وعلى معنى الفاعل وان الهمزة لفظ
وجز من الفعل وان المراد بالركب يسع جزاءه بالتقارب وجزا
الفعل لسفان دفعة معا فقد رده السيد في حواشي الرضى ولم
يجعل للهمزة دلالة بوجه وجعل مجموع الفعلين الماض والمضارع
والا على معناه من غير تركيب وحقق الكلام في ذلك فلا يجعل
كلامه الذي ذكره في حواشي الكشف على ما ذهب اليه الرضى
لانه مردود عنه وقد سبط السيد ذلك في حواشي التلويح حيث
قال فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار اصل
المعنى المصدر مطلقا الثاني باعتبار لقيده بالازمنة فكل
اصل المعنى موجودا فيهما وهذا ما قيل ان المجاز في الفعل
قد يكون بحسب الزمان انتهى فقول وهذا ما قيل الى اخره نظير
قوله في حواشي الكشف ان المجاز باعتبار الصيغة لا باعتبار
المادة يعني ان الصيغة هي المصحح للمجاز الواقع في الحدث
لتقيده بالمقتضى ذلك لتغاير لا باعتبار المادة فقط للاتحاد
في جانب المشبه والمشببه وبذلك يظهر سقوط اعتراض الكازرون
عليه حيث ظن ان التجوز في نفس الزمان الذي هو ممدول الصيغة
فقال معترضنا على السيد بعد نقل كلامه المذكور انه قد مضى
ان المجاز المرسل والاستعارة قسمان في المجاز اللغوي الذي
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فاذا كان التجوز في مجز
صيغة اتزل بلا اعتبار للمادة كما ذكرنا ان لا يكون مجازا مرسل
ولا استعارة لان الصيغة كما صرح به في المطالع والشرع لعل
في حاشية ذلك الشرح ليست بمشموعة فلم يكن لفظا فكيف
يجري العجاز المرسل والاستعارة فيه الا ان يكون المراد انهما

شبهان بالاستعارة والمجاز المرسل باعتبار العلاقة وعبار
الطريق المذكور فيه دفعه ومبالغته انتهى المراد منه وكانه فهم
من ظاهره عبارة السيد حيث اسند المجاز لا اعتبار الصيغة
وتقاه عن المادة ان الصيغة تعني الهمزة مستقلة بالتجوز من
غير دخل للمادة مطلقا وهذا فهم منه يرد اول كلام السيد فانه
لو كان مراد السيد ذلك لذكر ان التشبيه من الزمانين الذين
يدل عليهما المتيقن مع انه لم يذكر ان التشبيه واقع الا بين
الحدثين المقيدين بالزمانين ولما كان الحدث متحدا في المشبه
والمشبه لولا تقيدهما بالزمانين اشار الى ان المصحح التشبيه
والمجاز في الفعل هو النظر بحسب الصيغة حيث جعلت قيداني
الحدثين وان المادة مع قطع النظر عن الصيغة متحدة لولها
في جانبي المشبه والمشببه فالنظر اليها بافرادها عن كاف
فالسيد اعتمد على اول كلامه وعلى ما قرره في حواشي المطول والشرح
فلم يذم ليفصح في اخرا العبارة على تمام المراد ان كالا على ظهور
المراد وقد سلك صدر الشريعة في التوضيح ان استعمال الماضي
في المستقبل والعكس من باب مجاز الاول او ما كان ورده
المحقق النعماني في التلويح وحقق انه من قبيل الاستعارة
بالطريق التي افاد بها السيد وقد نقل العصام في شرح
رسالة الاستعارات عن العصام انه جوز في الفعل ان يستعار
باعتبار الزمان الذي هو ممدول الصيغة فقط كما انه يجوز فيه
ذلك باعتبار الحدث الذي هو ممدول المادة وباعتبار التشبه
ايضا كما خوف وفيه بحث لا يخفى عليك ان السعد
في التلويح والسيد في حواشي المطول وان خضا الكلام بفعل
الماضي المستعمل في المستقبل وعكسه ولم يتعرض للفعل الماضي
المستعمل في الماضي والمستقبل الا انه لا فرق كما يظهر ذلك

في استعارة انزل المستعمل في الحدث الواقع في مجموع الزمانين
 بالطريق المتقدم على الوجه المتقدم فتأمل بقى الكلام
 في تحقيق ما اشار اليه السيد من ان معنا في قوله تعالى انا سميع
 كما بال الالة الظاهر منه تغليب المشيوع على لم يسمع في الرفع
 السماع فان الولي عظام الله بن لودم تامله الكلام السيد اعترضه
 بان المتبادر من معنا كما سماعنا لبعض كتاب لظهور ان ليس المقصود
 سماعنا لبعض كتاب وسمعنا بعضا اخر لانه غير معلوم بخلاف الازال
 فانه معلوم انه ينزل بعضا من المتبادر وصف الكتاب بقوله انزل
 لا وصف البعض والالة نظير باعتبار انزل وهو السطر من كل وجه
 لما نحن فيه وجعل كون المراد بكما بال انزل المجمع داعيا الى
 ان يكون الموضوع بخلق السماع بجميع مما لا يجب ان يراه المبصر
 او يسمعه السميع فينبغي ان لا يقض قاض بان سماعنا ايضا مقصود
 بالنظر لكون حكمه بمثابة من التعظيم والتوقير انتهى واقول
 لا يحتمل ان العظام قد اعترف بان الكتاب اريد به المجموع وان
 التغليب او الاستعارة في انزل السند الى غيره وتقدم ان السيد
 ذكر ان هناك تشبيها بين احد ما منزع عن الاخر حيث كان
 الكتاب اريد به المجموع فلا جائز ان يعلق سماعنا بال الالة المعنى
 على طريق التغليب في الكتاب فحصل المشيوع مغلبا على لم يسمع
 واما سماعنا فليس من تغليب ولا استعارة بل مجاز عطف على
 اتقاعه على المفعول كقوله تعالى لا تطيعوا امر المصدفين كما صرح
 به المحقق السفت زاني في حواشي الكشاف واما الى السيد
 اذا علمت ذلك فنقول في تحقيق ما قاله السيد وقد اضطرر الى
 اقره سانه ما ذكره المحقق السفت زاني في او ابل حواشي الكشاف
 حيث قال ويرد على الوجهين ان كونه مجازا مرسل او استعارة
 بالطريق السابق انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى

مجازي يعنى المعنى الحقيقي والمجازي والمجازي يكون من عموم
 المجاز والكواب ان الجمع هو ان يراد باللفظ معنى الحقيقة
 والمجازي على ان يكون كل منهما مراد باللفظ وهما هنا اريد
 المعنى الذي لبعض جزايه من افراد الحقيقة دون البعض الى هنا
 كلامه. وقد قال في شرح المفتاح واما بيان مجازية التغليب
 والعلامة فيه وانه من اي انواع فلم ارا احد احاط حوله وقد
 حقق ابن كمال الوزيرية من قبيل المجاز المرسل لان العلاقة
 فيه اطلاق اسم الخبر على الكل ورد على من جعل العلاقة انتساب
 بان علاقة التسمية انما هي في الاستعارة وعلى غير طريق التغليب
 فانه من قبيل المجاز المرسل فتأمل. قال الفاضل القناري
 في حواشي المطول وهما اشكال وهو ان التغليب مطلقا
 من باب المجاز كما صرح به ولا يخفى ان فيه جمعا بين الحقيقة
 والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذا اللفظ لم يوضع له لانا نقول
 فلنلزم ان لا يوجد الجميع اصلا لجران هذه العلة في كل جمع واهواب
 ما اشار اليه الفاضل المحقق في حاشية الكشاف وهو ان الجمع
 الممتنع انما يلزم اذا كان كل واحد منهما مراد باللفظ وهما اريد
 معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ
 في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع العا
 الحقيقية والمجازية يجوز ان لا يكون هناك ارتباطا بجعلها معنى
 واحد اعرفا بقصد اليه بمرادة واحدة في استمالات الالفاظ
 انتهى كلام حسن جلبي لكن اعترض كون العلاقة في باب التغليب
 الملاق اسم الخبر على الكل كما ذكره في التلويح من انه لا
 يسح. يقال افضل الاسد ويراها الرجل والاسد فاعترض
 عليه بانه ينبغي ان يجوز بناء على كونه من اطلاق اسم الحنة على الكل
 فاجاب عنه بانه مشروط بان يكون الكل موجودا له اسم واحد

لازما للجزء كالاشارة الى ان الركب من الرقبة وغيره والمركب من
الرجل والاسد ليس كذلك بل اعتباري محض ولا شك ان
ليس لكل من الماضي والمستقبل اسم خاص واحد ولو سلم قلبي
هذا الكل لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء الى الكل
صرح به في التلويح وليس لازما بمعنى انه ان انتفى الجزء انتفى على
ما في شرح المختصر في الاصول ولا يخفى انه لا يستعار الاسد لمجموع
الرجل الشجاع والاسد فيبعد الوهمان لا يجوز من صيغة ايرل نخل
لمجموع الزمان الماضي والمستقبل حقيقة في الجملة بقصد اضافة
لصيغة الماضي بخلاف النظر من الاسد والرجل وقال ابن كمال
الوزير الجواب الذي ذكره المحققان في حواشي الكفا في لا يقطع
عرف الشبهة لانه انما يتمشى في مثل الفهرن واما عقبة ون الغوم
اذا اطلق على جماعة منهم امرأة واما في قول رأت احد عشر
رجلا اذا كان فيهم امرأة فلا يتمشى وذلك ظاهر وكذا في مثل
ولقد من في ملت كان العود ان اخرج عن معناه الحقيقي الى
المعنى المجازي فلا تغليب وان الغنى على معناه الحقيقي يلزم
المحذور فلا مجال للتزليب فيها وكذا افرد بعض ارباب الحواشي على
جواب المحققين السعة والسعة عن شبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز
في باب التغليب بان هذا التوجيه لا يجري في مثل حكم الغر ان الشبان
فان المقصود اسناد الحكم الى كل منهما على الاستقلال لا الى المجموع
من حيث المجموع حتى يكون كل منهما جزءا ملحوظا على وجه الاستقلال
والجواب انه يجوز التغليب في لفظ المفرد وليس في اطلاقه استقلال
وانما الاستقلال والتفصيل مستفاد من التثنية فاعلم قال
ابن كمال الوزير ومن هنا نسين ان ما ذكره المحقق السفتازاني
في فصل حروف المعاني من التلويح من انه كثيرا ما يسمى الجمع حروفا
تغليب او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال

والاول اوجه لانه في الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة حيث رجع الوجه الاول على
الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على الثاني مع انه شبهة
واردت على كل منهما وحلها ايضا مشترك انتهى ثم اعلم ان المجاز
المرسل والاستعارة الواقعتين في الفعل كما ينا كل منهما بالبيع لمصدر
وان لم يعمد لذكر القوم تصريحا في المجاز المرسل لكنهم اشاروا اليه
في بيان التحوذ في قوله تعالى اذا قسم الى الصلاة فان علاقة السببية
طارئة في الحقيقة من الارادة والقيام فالمجاز اتصاله في المصدر
وتبعيته في الفعل وليقنع المتأخرين في ذلك بحث كلفنا بوجه
في بعض رسائله **هذا** احراما اردنا جمعه من الفوايه مما لم يجمع
مُصنَّف ولم يحط به مُصنَّف ولا يكره مُصنَّف رجاء ان يكون
محلا للقول والاذعان او يتم تشبيها لاذعان مع توزيع ابدال
تشتت اكمال وتقام الاعزان والمخني وتكاثرا لا فزع
والفتن وتوالي حوادث اورث الطع ملالا والخاطر كلالا
ومكن الله حلت حكمت قد وفقنا للاتمام وحقق لنا الفوز بهذا
المرام فليست فية بعين الرضى فمن كل عيب كليله وليس هو
ما فيه من الخطا فان النفس عليه والحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم وكان الغواغ

من الكتابة في ثامن شهر جمادى الاخر

من شهر سنة خمس وخمسين

ضمت بالخير

والشرف

منها العبد الفقير الحقير الراجي غفران القدير منصوص به من حسن النواوي لا يري ان افغى عنه

هذه رسالة مؤسوبة بالفخ الميسر في الكلام على قوله سبحانه وتعالى
 ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين مع تحقيق الآية ببلغه
 في قوله كنت نبيا وادم بين الماء والطين
 للشيخ الامام العلامة الهامز فريد عصره ووحيد دهره مولانا
 الشيخ ابراهيم الماموني حفظه الله وتقبل منه ذلك

وسلك بنا وبه احسن المسالك

جاء سيدنا محمد واله وصحبه

امين

ام

منع الله على مقتضى ابراهيم
 الماموني توفيقه وحسنه
 اساذنا وابن اساذنا
 على الاسلام سوادنا الحمد
 انظر في الدرر من كد سمنه
 ابن اساذنا سجد لاله
 محمد اساذنا في صفه حفظه
 الله تعالى وحفظه
 عليه اساذنا الحمد
 الشارح اليه امين

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لا سهل الا ما جعلته سهلا
الحمد لله الذي احكم الاشياء تصويرا، وذر ما كان قبل ان يكون
تدبيره، وقدر الامور تقديرا، وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا
وصهرا وكان ربك قديرا، زجرا لبحار واحصى بوجها، وخلق الناس من نفس
واحدة وجعل منها زوجها، **والصلاة والسلام** على سيدنا محمد عبده
ورسوله اشرف نوع الانسان، وانسان عيون الاعيان، مدة مداد نقطة
الاکوان، ومنع ينابيع الحكم والعرفان، من سبقت نبوته في الازمان
الاولية، وثبت رسالته في الغيايات الاخيرة، وبشر باحمديته في الاعصر
الحالية، وذكر باحمديته في الامم الماضية، **وعلى الله** واصحابه المتصفين
باحسن الصفات، صلاة وسلاما داميين بدوام درجات الجنات، امين
وبعد فيقول الفقير الي مولاه العليم، الماموي الشافعي ابراهيم
ابن لما توات على نعم جسام، متالية تتالي الايام، ممن له الانعام
العام، على الخاص والعام، مولانا الوزير المخمّر، والدستور المكرم، الذي به
الشمس ضياء غرته، واتفتت كلمة علماء الاسلام، على الشكر الجميل، ومنته
اعظم الوزراء الكرام، ومدبر ممالك الاسلام، الذي عذبت بالديار المصرية
موارد فضله، وامطر على العلماء والرعايا وافر عدله، وارفع على الوزراء
الكرام، عزاي الجود والانعام، وسجاي الافضال والاکرام، لاسيما
بالنسبة الي العلماء الاعلام، الذين هم عطاء الاسلام، فلقد ساع
اثار جوده في تخوم الافاق، وبذلك وغيره من الملكات الفاضلة اعلى
على اعالي الوزراء وفاق، وحصل في هذه الدعوي من جماهير الوري
الاجماع والوفاق، فلقد انام الانام في ممد الامن والامان، وعم
طوائف الفضلاء، بمزيد الامتنان والاکرام،

في كل يوم لنا من مجده عجب، وكل ليل لنا من ذكره سم
سقي به الله دينا فاخصبها، والعدل يفعل ما لا يفعل الظر
احتظي من عام انعامه كل غني وفقير، وارفع من لبان احسانه كل صغير
وكبير، فهو حسنة الزمان، وغرة جبهة الدهر والوان
وزيرا راد الله اعلاه دينه، به فبراه وهو في العلم راغب

وزيرا له ضل وحلم وهمة، لها فوق فرق لفرق دين مضارب
وزيرا له كف بها وكف الندي، وقد قضيت للناس منها المطالب
وزيرا جميل الوجه كالبدريديا، انيرت به في الخافقين الغياهب
وزيرا اذا ما راموا وان نأي، فهمته العليا اليه تقارب
وزيرا له من غزبه ومضائه، وهمته يوم الحروب كتائب

عن ذلك مولانا عين اعيان الوزراء العظام، وصفوة الصفوة من
ارباب الدولة الكرام، من لم يزل مفرق العليا بوصف مجده ممدودا،
ولم يبرح جنابه بالخير مقصودا، لازالت سدة سعادته سواقا ليرج
بها الا الفضائل، وحرما محترما تال منه مباغتها الا فاضل ولا انفكت
السنة العظمى فاطقة بالذعاء لمقامه، والدولة السنية داخل تحت
اعلامه، وكان قد عمر بلطفه وجبره العلماء الاعلام، الذين هم
عظماء الاسلام، خصوصا في ليالي شهر رمضان التي هي غرر الشهور والاعوا
وكان ممن مثله ذلك اللطف العليم، والفضل الجسيم، هذا الفقير مع
جملة من الافاضل، الاذكياء الامثال، فعند ذلك راج مجلس الشريف
بضاعة الفضل التي كانت كاسده، وهب نسيم القبول فصارت تلك
البضاعة نافقة، ففاح في ذلك المجلس الشريف عطر تلك النوافح، واخذنا
باطراف الاحاديث، بيننا وسالت باعناق المطح الاباح، فحرك بذلك منه
عطف السعود، واحضر للعلماء تفسير المولي ابي السعود، والتبس الكسف
منه عن تفسير اية متفاولا بذلك لتعود البركة عليه، ويزداد نعم الله تعالى
عليه، فانكشف الامر عن اية خلق الانسان الذي هو انموذج العالم
الاکبر المشار اليه بقوله تعالى **ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم**
وبقوله تعالى **فاحسن موزكم** ليظهر مقدار نعمة الخالق عليه
سيستظهر بذلك للدلالة عليه، عملا بقوله تعالى **وفي انفسكم افلا**
تتفكرون واتفق في ذلك المجلس الشريف انه سبق التكليف في ما ذكره
العلماء في حديث **كنت نبيا وادريين الماء والعين** وانه بذلك
اللفظ موضوع مع ورود الالفاظ المودية لعناه، والخطام على سابقة نبوته
صلى الله عليه وسلم وما خصه به مولاه، فكانت الاية الشريفة لبيان

ان ما تضمنه الحديث السابق من تقدم خلق رُوحه صلى الله عليه وسلم لكونه المقصود الاعظم من خلق النوع الانساني الذي توارثت عليه اطوار الخلق واحكامته يد القوة بالفتق والرتق **فقد ذلك** تلي بعض تفسيرها عليه. وتنافس في فهمها من حواء منطقة سعادته بين يديه ومومع ذلك مضج لما يقال حكم عدل لا يئال. ولما انصرفنا عن ذلك المجلس المنيف. ومامنا الا وقد شمله طلال لطفه الوريث. وتسامع بذلك باقي الافاضل. وفاح عبيق ذلك شذا الطيب في جميع الاماكن اقبل على الفقير الافاضل. وطلبوا مني بيان ما حصل في مجلس حضرة هذا الوزير من تلك الفوائد. فذكرت لهم مضمون ذلك باللسان. وتكرر ذلك مني لظرة حتى حصل لي الملل من ذلك البيان **فقد ذلك** الخوا على في بيان ذلك بالقلم. ورسمه في الصحائف ليكون كناية على علمه ولما جد بد من اجابته. فعند ذلك صرت احير من ضيق. واذهل من صيب شراجهم لما طلبوا. وضوت بيض هذه الصحائف بما ظهر لهذا الفكر الفاتر. والذهن الخائر. واحبت ان اؤدي بعض شكره هذه الوزير المكرو. باهداء ما استملت عليه هذه الرسالة المتضمنة لتمام شرح ما استفيد في مجلس الشريف من المباحث السنية. والفوائد العلمية. واعلم بها طوائف الافاضل. الذية لهم رغبة لبيل الفضائل فجمعت في هذه الصحائف ما فتح الله تعالى به علي من انواع العلوم الحديثة والتفسيرية. والاصولية. والمعانية. والصرفية. والخوية. في ادي زمن يسير. بعد ان تصفحت التفاسير المصنفة. وتقصصت الزرر المولفة حتى اجتيت من رياض اسفارها. ثمارا ثجارها. واستخرجت من بحار اسطارها. فرائد اسرارها. فخطته في سلك الخرز. وسمعت النطق. ووخطته بملاح للبال الفاتر. وفاض على الخاطر **فقد**

وبالله تعالى المستعان. وعليه التكلان. قد رتبت هذه الرسالة على محالين وظائمه **المبحث الاول** في الكلام على سبق نبوته. في سوابق ازليته. ونشر منشور رسالته. في مجلس مواسسته. وكتبه تعالى توقيع عنانيته في حظار قدس كرامته. مع التنبيه على ما صدر في ذلك المجلس الشريف من الاعتراض

على بعض العلماء بالاروم من جهة انه نسب للنبي صلى الله عليه وسلم انه قال كنت نبيا وادم بين الماء والطين مع انه حديث موضوع مكذوب لا اصل له **والمبحث الثاني** في الكلام على الاية الشريفة التي اتفق التفاضل بها من تفسير المولي ابى السعود العمادي. وهي قوله تعالى **ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين** وقدمت الكلام على المبحث الاول لتقدم صدوره في ذلك المجلس الشريف **والخاتمة** في نقل ما صدر في ذلك المحفل المنيف من الرقائق واللطائف الادبية اداء للامانة لطالبها من ارباب الطبائع الزكية **اذ اعلمت ذلك فنقول**

المبحث الاول في ما روي من اللفظ المذكور **اعلم** ياذا الفضل السليم. والمتصف باوصاف الكمال والتميم. وفقني الله واياك بالهداية الى الصراط المستقيم. انه لما تعلق ارادة الحق تعالى بايجاد خلقه في اوقات وجودها. ابرز الحقيقة المحمدية من الانوار الهدية في الحضرة الاحدية. ثم سلخ منها العوار كطبا. علوها وسفلها. على صورة حكمه. كما سبق في سابق ارادته وعلمه. ثم اعلمه تعالى بنبوته. وبشوره برسالة وكان هذا وادم لم يكن الا كما قال بين الروح والجسد. ثم انفجرت منه صلى الله عليه وسلم عيون الارواح فظهر بالمالا الاعلى. وهو بالمنظر الاحلي. فكان لهم المورد الاحلي. فهو صلى الله عليه وسلم الجنس العالي على جميع الاجناس والاب الاكبر لجميع الموجودات والناس **والله در القائل**

واني وان كنت ابن ادم صورة. فلي فيه معني شاهد بانوئي. **ولما** انتهى الزمان بالاسم الباطن في حقه صلى الله عليه وسلم الى وجود جسمه الشريف وارتياط الروح به انتقل حكم الزمان الى الاسم الظاهر فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بكلمة جسما وروحا فهو صلى الله عليه وسلم وان قاخوت طبيسته. فقد عرفت قيمته. فهو خزانة السر. وموضع نفوذ الامر. فلا ينفذ امر الامنه. ولا ينقل خبره الا عنه. **شعر** **الابائي** من كان ملكا وسيدا. وادم بين الماء والطين واقف. فذاك الرسول الابطي فحسد. له في العلا مجد قلبي وظارف. اتي بزمان السعد في اخر المدا. وكان له في كل عصر مورا فقف.

أني لا تكساراً لأهجر بصدقه ، فأنفت عليه السن وعوارف ،
أذا رام امرأ لا يكون خلافه ، وليس لذل أن الامر في الكون صارق ،
وحيث كان الامر كذلك **فنفول** ما نسب لهذا العالم من نسبة
هذا اللفظ للنبي صلى الله عليه وسلم فليس من مبتدعاته بل سبقه لذلك
القطب العارف الشيخ الأكبر ابن العربي في كتبه الشريفة وكذا الامام
الغزالي في كتابه السرايا المضمون به على غير اهله وذكر ذلك ايضا مفتي
الثقلين وعالم الملوك المولى ابن كمال الوزير في رسالته التي في تحقيق
المعجزة وكذا المولى الجامي شارح الحاشية فانه ذكر ذلك في مجتبه الحال
فاسباه للنبي صلى الله عليه وسلم فالانكار لا يختص بهذا العالم المقدوح
فيه بذلك وقد تعدد كلام علماء الحديث اصحاب الفضل في القديم والحديث
في ان هذا اللفظ بعينه لم يقفوا عليه وكذا كنت نبيا ولا ادم ولا طير
او ولا ادم ولا ما ولا طين ، **وقد** صنف ابن تيمية كراسة وحقق فيها
ان هذا اللفظ موضوع وقال الامام السخاوي في فتاواه الحديثية
سئلت هل يعتمد كلام ابن تيمية في الكراسة التي له في انه موضوع
فاجبت باني لا اعلم وروده بهذا اللفظ فضلا عن صحته ثم نقل الروايات
الواردة بغير هذا اللفظ وان كانت بمعناه ثم قال فحينئذ نعتمد
ما قاله الشيخ ابن تيمية حيث حكم على اللفظ المشؤل عنه بالوضع وناهيك
به اطلاعا وحفظا اقره بذلك الخائف والموافق وكيف لا يعتمد كلامه
في مثل هذا وقد قال الحافظ شمس الدين الذهبي ما رايت اسدا مستحضرا
للموتون وعزوه هامة وكان السنة نصب عينيه وعيا طرف لسانه بعارة
رشيقة وعين مفتوحة ووصفه العلامة فتح الدين ابن سيد الناس
مصنف السيرة النبوية المشهورة وغيرها فقال وكاد يستوعب الدنيا
والاثار حفظا الى ان قال نعم قد نسبت اليه مسائل انكرت عليه
عند اهل العلم والسعيد من عدت غلطاته رحمه الله تعالى وايانا بمنه
انتهى كلامه **وحيث** ظهر لك ان هذين الامامين العالمين
ابن كمال الوزير والمولى الجامي اثبتا ذلك في كتابيهما حديثا ونسبا
للمصطفى صلى الله عليه وسلم لم نر عظم مقامهما وعالميتهما وكذا الشيخ الأكبر

ابن العربي والامام الغزالي وناهيك بهما ولاية وعلم فذلك العالم الرومي
اقتفى اثرهم في ذلك ولم يقف على ما للحدثين من الكلام في شأن ذلك
ولا يكون ذلك وصفا لمقامه وخفضا لجناحه كما انه لا يكون كذلك
لمن اقتفى اثرهم فقد قال امام دار الهجرة سيدنا الامام مالك بن انس
رضي الله تعالى عنه ان كل احد يوذ من كلامه ويرد عليه الا المعصوم
صلى الله عليه وسلم

شعر

فكل انسان سوي ما استدر كوا ، يوذ من كلامه ويترك ،
وقد قال امامنا القاضي رضي الله تعالى عنه في بعض خطب كتبه صفت
هذه الكتب وما ألوت فيها جهدا واي لا علم ان فيها الخطا لانه
تعالى يقول ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وقال الشاعر كفي المرء نبلا ان تعد معائبه ،
والسعيد من عدت غلطاته ولكن المعاصرة حجاب ، وقد ضرب الله تعالى
في الاجيال غلا الصدور بالخالقة والقلوب القاسية بالحصاة
ومخاطبة الفقهاء بآثار الزنا بغير ما نقله القاضي والكشاف في
تفسير قوله تعالى **ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها**
واقول قد حجاب عن ذلك بان هذا من باب رواية الحديث بالمعنى
وقد ثبت مضمون الحديث المذكور في احاديث اخرى صحيحة ياتي الكلام
عليها **قال القرافي** والدليل على جواز الرواية بالمعنى ما روي من تخرج
غير واحد من الصحابة **قال** في التلويح والعمدة فيه ما روي عن الصحابة
رضي الله تعالى عنهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ورض
في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اجماعا ويدل عليه روايتهم للحديث
الواحد في الواقعة الواحدة بالفاظ مختلفة وما رواه ابن مندة من حديث
عبد الله قال قلت يا رسول الله اني اسمع منك الحديث لا استطيع ان
اؤديه كما اسمع منك فيزيد حرفا او ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا احراما
ولم تحرروا احلاما واصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا
ما حدثنا واما استدلال المانع بقوله صلى الله عليه وسلم نصر الله امرا
سمع مقالي فوعاها فادها كما وعها فاجيب عنه كما في التلويح

بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث
على عدم الجواز غايته انه دعاء الناقل باللفظ لكونه افضل انتهى ولكن
له شروط احدها ان يكون الراوي عارفا به لالات الالفاظ واختلاف
مواقعها قال الجلال بان ياتي بلفظ يدل اخر مساو له في المراد منه وفيه
لان المقصود المعنى واللفظ اللفظ له اما غير العارف فيمتنع عليه ذلك
ولا يشرط ان يكون مراد فاخلاف الخطيب البغدادي فانه اشترط ان
يأتي بلفظ مرادف مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله ثانيا
ان لا يكون متعبدا بلفظه كالقرآن قطعا وان نقل عن ابي حنيفة في ترجمة
الفاخرة بغیر العربية كالشهادة والاذان والاقامة فلا يجوز نقل
الفاظه بالمعنى اتفاقا ولهذا ارد صاحب الكشاف على ابي حنيفة في نفسه
سورة الدخان حيث قال واجاز ابو حنيفة القراءة بالفارسية على شرط
وهي ان يؤدي القاري المعاني على كما لها من غير ان تحرم منها شيئا قالوا
فهذه السريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا
في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه واساليبه من لطائف
المعاني والاعراب ما لا يستقل باده لسان اخر من فارسية وغيرها
وما كان ابو حنيفة رحمة الله تحسن الفارسية فلم يكن ذلك منه على تحقيق
وتبصر **روى علي بن الجعد** عن ابي يوسف عن ابي حنيفة مثل قول صاحبه
في انكار القرآن بالفارسية انتهى **قال** المحقق التفتازاني واما كون
اجازة ابي حنيفة القراءة بالفارسية لا على تحقيق وتبصر فلانه تخطى من كلمة
الي ما فوقها ومن لغة العرب الي ما سواها وتوهم انه يجوز قادية المعاني
كلها من غير نقصان بلسان اخر وكلام اخر ولهذا كان الصحيح انه رجع
عن ذلك **قال** الثماني ان لا يكون من باب المتشابه ليقع الايمان بلفظه من
غير تاويل او بتاويل على المذهبين المشهورين فروايتهم بالمعنى تؤدي
الخلل على الرايين **راي** ان لا يكون من جوامع الحكم يعني يوجد في بعض
الاخاديت الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على قادية
تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالصمان
والبينة على المدعي والعجا جارة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام **قال** في

المغرب اي لا يضركم لرجل اخاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضرر
وهو يكون من واحد والضرر من اثنين بمعنى المضارة وهو ان تضرب منضرك
ولا ينتج فيها عنوان وحكي الوطيس ونقل بعض الحنفية فيه خلافاً
بعض العلماء انتهى كلامه **واما ما ذكره** ابن نجيم الحنفية في شرحه للمنازل
من ان الخلاف في جواز نقل الحديث بالمعنى انما هو فيما لم يدون ولا كتب
واما ما دون في الكتب فلا يجوز تبديل الفاظه من غير خلاف بينهم في
ذلك انتهى فقصور منه وعدم احاطة بعض اصطلاح الحديث فان ما ذكره
من نفي الخلاف في منع رواية ما دون وكتب بالمعنى مذهب ابن الصلاح
خاصة وقد تعقب ورده عليه العلماء كما هو مستطوع في شرح الفية العراقي
شرح جمع الجوامع وشرح الفية الحديث للبرماوي وعبارته بعد ان نقل
والعلماء في جواز رواية الحديث بالمعنى بالشروط المذكورة **قال**
ابن الصلاح وهذا الخلاف لا نزاع جاريا ولا اجراء الناس فيما تعلم فيما
تضمنته بطون الكتب فليس لاحد ان يغير لفظ شيء من كتاب مصنف
يثبت فيه بدله لفظا اخر بمعناه فان الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص
لما كان عليهم في ضبط الالفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب وذلك غير
موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق والكتب ولانه ان ملك تغيير
اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف **قال** فاقول ما فيه انه يقتضي تجويز
هذا فيما ينقل من المصنفات في اجرائنا وتجاريجنا فانه ليس فيه تغيير المصنف
قال وليس هذا جاريا على الاصطلاح فان الاصطلاح على ان لا تغير الالفاظ
بعد الانتهاء الي الكتب المصنفة سوارويناه فيها او نقلناه منها انتهى
قال البرماوي بعد نقله **قال** بعض مشائنا ولقائل ان يقول لا نسلم
انه يقتضي جواز التغيير فيما نقلناه الي تجاريجنا بل لا يجوز نقله عن ذلك
اسباب الالفاظ دون معناه سوا في مصنفاتها وغيرها **قال**
العلامة ابن ابي شريف في حواشي شرح جمع الجوامع بعد ذكره لمذهب ابن الصلاح
بقوله **واما** استراطا ان لا يكون المنقول من مصنفات الناس فقد جزم به
ابن الصلاح في علوم الحديث **وتعقبه** ابن دقيق العيد بانه اذا لم يؤد الي
تغيير ذلك التصنيف كان جائزا فتجوز روايته بالمعنى اذا نقلناه الي اجرائنا

وتحارجنا باسائدها فانه ليس فيه تغيير للتصنيف المتقدم انتهى فعلى
هذا يخرج رواية الشيخ الاكبر والامام الغزالي والعلامة ابن حنبل باسنا
والفاضل الجامي ومن تبعهما كهذا الفاضل المنوّه بذكره في مجلس حضرة مولانا
الوزير فانه لا تقصر مرتبته عن معرفته بمدلولات الالفاظ ومواقع الحكم
حسب ما شهد به حضرة مولانا الوزير حفظه الله تعالى وحضرة مولانا
فخر المدرسين الكرام وصاحب السكينة والفضيلة والوقار من زينة
مجلس هذا الوزير بكامله الظاهر وعقله الباهر مولانا ~~الوزير~~
حفظه الله تعالى فانه ذب عن عرض ذلك العالم ونقل اوصافه وكمالاته
وثنائه من يثار اليه من علماء الروم وبذلك دخل في عموم الحديث الذي
رواه القاضى البيضاوي في تفسير سورة الروم من قوله صلى الله عليه وسلم
ما من امر مسلم يرد عن عرض اخيه الا كان حقا لله ان يرد عنه نار جهنم ثم تلا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وما اخذ هذا الحديث
الذي زوي معناه بما تقدم ليس من الاحاديث المتعبد بلفظها ولا من
قبيل المتشابه ولا من جوامع الكلم حتى تمتنع روايته بالمعنى لكن ينظر
بعد هل هذا الحديث يؤدي معنى بعض الاحاديث الواردة في ذلك او لا
فان الوارد في ذلك المعنى حديث العرباض بن سارية وهو ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال اي عند الله لخاتم النبيين وان ادم لمجدل في
طينته وحديث مبصرة النبي قال قلت يا رسول الله متى كنت نبيا
قال وادم بين الروح والجسد وفي رواية متى كنت نبيا قال كنت
نبيا وادم بين الروح والجسد **فهي** هذه الرواية المطعون فيها وهي
كنت نبيا وادم بين الماء والطين تؤدي معنى هذه الروايات الصحيحة
ولا يخفى ان الرواية المطعون فيها وهي بين الماء والطين تقتضي ان
حالة ادم اذ ذاك لم تكن ماء ولا طينا مع ان الطين مشتمل على الماء وبين
انما تضاف لمتعدد متغاير وحيث كان الماء بعض الطين فكيف الاضافة
وحيث كانت هذه الحالة متغايرة للماء والطين فلا تؤدي معنى رواية
بين الروح والجسد فان هذه حالته وهو موات وجسد لا روح فيه
وكذا رواية لمجدل في طينته فانها حالته وهو ملقى على الارض مشتمل

مطلب

على طينته فلم تكن تلك الرواية مؤدية لمعنى الوارد مع خفاء معناها
ايضا وقد يوجه معناها بان المراد بالطين التراب كما حمل عليه نظم
الاية ليوافق قوله في محل اخر خلقه من تراب وان نوزع فيه فالمعنى وادم
بين الماء والتراب او ان المراد بالماء ماء التسليم الذي حمل من الجنة
كما نقله العلماء والمراد من الماء الماء الصرف والطين الصرف وهذا
صادق بخلط الماء ببعض التراب قبل ان تنعقد طينته وسياتي عن
الطبي ان في فسر الطين في حديث لمجدل في طينته بالخلقة من قوله
طافه الله على طينتك وعليه فيمكن ان يفسر الطين في هذا الحديث
بالخلقة اي وادم بين الماء والخلقة اي تمامها والمقصود منه انه
ن اذ ذاك موثقا ومع هذا فلم يؤد هذا المعنى الاحاديث الواردة
لان يقال المقصود من الروايات الصحيحة ان روضة السريف المخلوقة
قبل الاجساد انصفت بالنبوة وادعى اليها وادم اذ ذاك موات
لم يتم خلقة **فهذا** المعنى المقصود بخصل من هذا الحديث اعني بين
ماء والطين **ولنتكلم** على الرواية الواردة في ذلك وعلى تحقيقها
وما يتعلق بذلك من المباحث **فنقول** خرج مسلم في صحيحه من
حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الله عز وجل كتب مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض خمسين
الف سنة وكان عرشه على الماء ومن جملة ما كتب في الذكر وهو ام الكتاب
ان محمدا خاتم النبيين ففي هذا الحديث التنويه بذكره صلى الله عليه وسلم
قبل خلق السموات والارض وانه كتب في اللوح المحفوظ انه خاتم النبيين
وليس في هذا ما يقتضي سبق وجوده على غيره وان اوهم ذلك سياق الموات
مراد **ان** بعض مشايخنا تكلم على هذا الحديث بكلام نقله عن
الحقق الصفوي في شرحه للسفا في حديث ان يسى اقسم الله تعالى به
قبل ان يخلق السماء والارض بالفي عام اي قدرها فلا ينافي عدم تحقق
الاعوام قبل السموات والارض والمراد مجرد الكثرة اي عدم النهاية مجازا
او العدد من غير حصر فلا ينافي الزيادة ثم الظاهر من حديث القسم
المذكور ان المراد احداث اللفظ او ما يدل عليه في علم ملك او في اللوح

او في كتاب ما قيل في قوله تعالى في صحف مكرمة الآية ولا اشكال
وان اراد الامر الازلي فتوجيهه ان المراد بالقبليية مجرد التقدم
ومن البين تقدم الازلي على حدوث كل حادث وما قيل من ان الازلي
لا يتصف بالقبليية فهو بالمعنى المذكور ممنوع فانه لا يقتضي وقوع التقدم
في الزمن كتقدم الزمن الماضي على المستقبل فالمعنى انه تحقق دون خلق
السماء وقد تخلل بينهما مقدار كبير فافهم ليظهر لك انه دفاع ما ذكره
المعلقون برؤيتهم انتهى كلام شارح السفاء المحقق الصفوي في شرح
حديث اقسام الله بيس الى اخره وقد كتبه شيخنا شرحا للحديث الذي
يخرجه بصدده والذي يخص ما نحن بصدده بعض ذلك وهو ان المراد بالقبليين
الف عام مقداره فلا يتأخر في عدم تحقق الاعوام قبل السموات والمراد
بمجرد الكثرة وامام من قوله ثم الظاهر الى اخره فلا يتعلق بما هنا لان
الكتابة غير القسم فهي حادثة قطعاً والمكتوب فيه امر الكتاب
فلا يناسب حمل الكتابة على الكتابة الازلية وقاويل السبق بالسبق لذا
على طريق ما ذكره الصفوي في حديث اقسام بيس كيف والمكتوب فيه امر
الكتاب فلا تحمل الكتابة فيه على احداث اللفظ او ما يدل عليه في علم ملك
فامل **نعم وقع لاستاذ والدنا** في كتابه الايات البينات وتبعه
الوالد في اختصاره انه قال فيه عند قول المتن والسعيد من كتبه الله تعالى
في الارزاسعيد انه قال لعل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن
ان يراد حقيقة الكتابة على قول العبد وغيره بتقديم الفاظ القرآن فانه
اذا جاز قدم الالفاظ فما المانع من جواز قدم كتابته انتهى ويرد على قول
الصفوي السابق وان اراد القسم الازلي الى اخره ما اورد المحققين كما
باساً على قول القاضي البضاوي ان علمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها
حيث قال ابن الكمال يرد عليه ان علمه تعالى ليس زمانياً فلا قبليية بينه
وبين الاشياء الواقعة في الزمان انتهى واجاب عنه فاضل الروم
مولانا سعدي افندي بقوله لا شك في تقدم ذاته تعالى وعلمه بالمصنوعات
غايته ان ذلك التقدم ليس زمانياً بل ينبوع من التقدم كتقدم اجزا الزمان
بعضها على بعض على ما حقق في محله انتهى وذكر الامام السيوطي في الجامع

الصغير حديث ان الله كتب كتاباً قبل ان تخلق السموات والارض بالفي عام
وهو عند العرش وانه انزل منه ايتين ختم بهما سورة البقرة ولا يقران في
دار ثلاث ليال فيقر بها شيطان **قال** الطيبي فان قيل كيف الجمع بين
هذا وبين حديث عبد الله بن عمر وقد راسه المقادير قبل ان تخلق السموات
والارض خمسين الف سنة **قال** لوجه فيه ان يقال اختلاف الزمانين
في اثبات الامر لا يقتضي التناقض فيها لان من الجاز ان لا يكون مظهر
الكواس في اللوح المحفوظ دفعة واحدة بل اثبت الله تعالى شيئا فشيئا
فيكون امر المقادير على ما ذكر وامر النوع الذي انزل منه الايتين على ما ذكر
وقاعدة التوقيت تعريفه صلى الله عليه وسلم ايقافا فضل الايتين فان
شيء الشئ بالذكر على سائر اجناسه وانواعه يدل على فضيلة مختصة
بشيء **نستبي** **رجع لما نحن بصدده** وعن العريضي عن سارية عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال **قال** اني عند الله لحاتم النبيين وان ادم
لمجدل في طينته رواه احمد وابيهقي والحاكم وقارحجج الاسناد والظاهر
انه ليس المراد بقوله عند الله تعالى مجرد علمه تعالى بذلك فان علمه تعالى
لا خصوصية له بذلك اذ علمه تعالى متعلق بجميع المعلومات على طبق
ما هي عليه بل المراد به على ما نقله في المواهب وتبعه الشيخ الفيلسوف
ذلك للملائكة وروحه صلى الله عليه وسلم في عالم الارواح اعلمنا بعظيم
شرفه وتمييزه على بقية الانبياء وخص الاظهار بحالة كون ادم بين
الروح والجسد لانه اول دخول الارواح في عالم الاجسام والتمايز
حينذاك ثم وظهر فاخص صلى الله عليه وسلم بزيادة اظهار شرفه حينئذ
ليتميز على غيره تميزاً اعظم فقوله في رواية احمد اني عند الله في امر
اب فيه اشارة الى ان نبوته صلى الله عليه وسلم كانت مذكورة
معروفة من قبل خلقه صلى الله عليه وسلم وانه كان مكتوباً في ام الكتاب
من قبل نفي الروح في ادم عليه السلام وقد فسر ام الكتاب باللوح
المحفوظ وبالذكر في قوله تعالى بحواشي ما يشاء ويثبت وعنده لمر
الكتاب ولا ريب ان علمه تعالى قديم ازلي ثم انه تعالى كتب ذلك في
كتاباه عند قبل ان تخلق السموات والارض كما دل عليه حديث عبد الله

ابن عمرو السابق فمن حينئذ انتقلت حالة نبوته من مرتبة العلم الى مرتبة
الكتابة وهو نوع من انواع الوجود الخارجي **وقوله** اي عند الله في ام الكتاب
لخاتم النبيين وان ادم لمجدل في طينته المراد منه الاخبار عن كون ذلك
مكتوباً في ام الكتاب قبل نفع الروح في ادم وهو اول ما خلق من النوع الانساني
وفي الحديث الاخر انه في تلك الحالة وجبت له النبوة وهذه مرتبة ثالثة
وهو انتقاله من مرتبة العلم والكتابة الى مرتبة الوجود العيني الخارجي
فانه صلى الله عليه وسلم كما سيأتي استخراج من ظهر ادم وبني فصارت نبوته
موجودة في الخارج بعد ان كانت مكتوبة مقدرة في ام الكتاب **هذا**
وقال في المواهب وقوله لمجدل يعني طرحاً ملقى في الارض قبل نفع الروح
فيه وقال الطيبي في شرح المشكاة انجدل مطاوع جدله اذا القا على
الارض واصله الالتقاء على الجدالة بفتح الجيم والذال المهملة وهي الارض
الصلبة وهذا على سبيل اضافة فعل مناسب فعل يعني لا يجوز اجرا منجدل
على ان يكون مطاوعاً لجدل لما يلزم منه ان يكون ادم منفعل من الارض
الصلبة بل هو ملقى عليها والطينة الخلقة من قولهم طائنه الله تعالى
على طينتك والجار الذي هو لفظية ليس متعلق بمنجدل لما يلزم منه ان
يكون ادم مطروفاً في طينته وانما هو يعني ادم ظرف له وهو حاصل فيه وانما
هو خبر ثان لان الواو وما بعدها في محل نصب على الحال من المكتوب
والمعنى كنت خاتم النبيين في الحال الذي ادم مطروح على الارض حاصل
في انشاء خلقته لم يفزع من تصويره واجراء الروح فيه انتهى كلام الطيبي
وفي منعه اجراء منجدل على المطاوعة لجدل وتوجيهه بما قاله خفاء وكذا
في منعه من تعلق قوله في طينته بلفظ منجدل لئلا يلزم ان يكون ادم
مطروفاً في طينته مع انه بالعكس اي ادم ظرف لطينته وانه خبر عن ان في
قوله وان ادم حاصل في طينته مع ان ما علل به منع التعلق بمنجدل جابر
بعينه في جعله خبراً من غير فرق ولا يخفى ان الظرفية في مثل هذه الجود
الملازمة محوزة في نعمة وقريب من ذلك ما وجه به صاحب الكشاف
الظرفية في قوله تعالى **او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق**
حيث جوز في الصيب ان يفسر بالمطر ثم اورد على ذلك قوله **فان قلت**

كيف يكون المطر مكاناً للرعد والبرق وانما مكانها السحاب قلت اذا كانا
في اعلاه ومصبه وملتبسين في الجملة به فمما فيه الاتزان تقول فلان
في البلد وما هو منه الاية خيز يشغله جزمه انتهى **قال المحقق**
التفتازاني قوله كيف يكون المطر في اخره يعني اذا اريد بالصيب المطر
فما معنى ظرفيته للرعد والبرق وما ليس في المطر بل في السحاب **فاجاب**
بانها لما كانا في اعلا المطر والموضع الذي ينصب منه المطر وهو السحاب
جعلاً كما هما فيه بطريقة استعارة كلمة في للتلبس المخصوص السببية لتلبس
الظرفية الحقيقية كقولنا فلان في البلد تشبهاً لكونه في بعض اجزائه
الكون فيه نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزوه الذي فيه فلان
منهم من ذهب الى هذا وزعم ان الاعلى والمصب جزء من المطر وليس كذلك
بهم من جعله من اطلاق احد المجاورين على الاخر ذهاباً الى ان الاعلى
المصب سحاب والتمثيل بقولهم فلان في البلد مجرد التلبس والمجاورة
رؤ بانه يكون المعنى حينئذ ان في السحاب رعداً وبرقاً لا في المطر كما هو
مطلوب **فان قيل** يجوز ان يكون المراد بالصيب المطر وبضميره السحاب
المجاور له على طريق التجوز **قلت** فلاكين ظلمة التكاثف وظلمة اطلال
الغمام في المطر الا ان يقدر وفيه رعد وبرق ويراد بالصيب الاوالمطر
وبالتالي السحاب الملاصق ومنشأ هذه التعسفات الذهول عن اعتبار
التجوز في كلمة **فان قلت** الظلمة والرعد اي الصوت والبرق اي
النارية والمعان كلها اعراض والعرض لا يتمكن في المكان الا بنوع توسع
من غير فرق بين المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب
ان وجه التلبس يكون في البعض او مع كانه يكون بالنسبة الى السحاب
قلت معنى الظرفية التي تفيد هاتمة في اعم من ان يكون على وجه
ثمن في المكان كالجسم في الحيز او على وجه الحواشي المحل كالعرض في
الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب في وقت كذا وظلمة السحابة
والتطبيق حاصل في السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل وكذا تمكن الجسم
الذي يقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل في حقيقة السحاب لا في
المطر فمن هنا ايجب الى التاويل وقوله وما هو منه اي ما فلان في شيء

من البلد الا في خير يشغله جوف فلان انتهى **وكذا** لا ضرر في تفسير الامام
الطبي الطينة بالخلقة لا بالطينة المحترقة من الماء والتراب مع ظهوره
فليراجع **هذا** وعن ميسرة الضبي قال قلت يا رسول الله متى كنت
نبيا قال وادم بين الروح والجسد هذا لفظ رواية الامام احمد ورواه
البخاري في تاريخه وابو نعيم في الحلية وصحة الحاكم وقال الحافظان
رجب في اللطائف وبعضهم يرويه متى كتبت نبيا من اكتابة ورواه
صاحب المواهب بلفظي كتبت نبيا قال كتبت نبيا وادم بين الروح
والجسد فتحمل هذه الرواية مع رواية العرباض بن سارية السابقة على
وجوب نبوته وثبوتها وظهورها في الخارج فان اكتابة تستعمل فيما هو
واجب قال تعالى كتبت عليكم الصيام وكتب الله لأغلبن وعن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه انهم قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال
وادم بين الروح والجسد رواه الترمذي وقال حديث حسن وروي
ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال انا اول الانبياء خلقا واخرهم بعثا قال
في المواهب خيرة اعيان الحديث المروي عن ميسرة الضبي وحديث انا اول الانبياء
خلقنا **الخ** ومكنت نبيا الحديث واما حديث كتبت نبيا من اكتابة ومتى
وجبت لك النبوة فتقدم حملها على الظهور والوجوب كما تقدم فانضم
فان قلت ان النبوة وصف لا بد ان يكون الموصوف به موجودا وانما يكون
بعد بلوغ اربعين سنة ايضا فكيف يوصف به قبل وجوده وارسله وقد
اجيب عن ذلك باجوبة **أحدها** للامام السبكي وهو انه جاء ان الله
خلق الارواح قبل الاجساد فالاشارة بقوله كتبت نبيا الى روحه الشريف
او الى حقيقة من حقايقه ولا يعلمها الا الله تعالى ومن خصه بالاطلاع
عليها ثم انه تعالى يؤتي كل حقيقة ما شاء في اي وقت شاء فحقيقته صلى
الله عليه وسلم قد تكون من حين خلق ادم قد اتاها الله تعالى ذلك الوصف
بان خلقها منهيته له وافاضه عليها من ذلك الوقت فصارت نبيا وكتب
اسمه على العرش ليعلم ملائكته وغيرهم كرامته عنده فحقيقته موجودة من
ذلك الوقت وانما خرج جسده الشريف المتصل بها وايتاها النبوة والحكمة
وساير اوصاف حقيقته وكالاته معجل لا تاخير فيه وانما المتأخر تكونه

وتنقله في الاصلاب والارحام الطاهرة الى ان ظهر صلى الله عليه وسلم واما
من فسر بعلم الله بانه سيصير نبيا فلم يصل لهذا المعنى لان علمه تعالى
محيط بجميع الانبياء والوصف بالنبوة في ذلك الوقت بمعنى ان يفهم منه انه
امر ثابت له في ذلك الوقت ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير
في المستقبل لم يكن له خصوصية بانه نبيا وادم بين الروح والجسد
لان جميع الانبياء يعلم الله تعالى نبوتهم في ذلك الوقت وقبله وبعده فلا
بد من خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم لاجلها اخبر بهذا الخبر علاما
لامته بان يعرفوا قدره عند الله تعالى واصله انه صلى الله عليه وسلم
خلق روحه قبل ان تخلق ادم وينفخ فيه الروح ويتم خلقه لانه صلى الله
عليه وسلم هو المقصود من خلق النوع الانساني فقد اخرج جميعهم من الحاكمة
وصحح اسناده في حديث توسل ادم الى ربه بحق محمد صلى الله عليه وسلم وفيه
من قول الله عز وجل لادم ولولا محمد ما خلقتك وان جريلا على ان الارواح
كلما استخرج من ظهر ادم من الذرية وان الاكثري ان استخراج ذرية
ادم منه كان بعد نفخ الروح فيه فهو لا يمنع اختصاصه صلى الله عليه وسلم
باخراجه من ظهر ادم قبل نفخ الروح في ادم لكونه المقصود من خلق الجميع
وخلاصتهم فاعطى نور النبوة حينئذ فكان نبيا وادم بين الروح والجسد
وهو اول المرسل خلقا واحرم بعثا وهذا قال تعالى في اخذ الميثاق
واخذنا من النبيين ميثاقهم وبنك ومن نوح فدا به صلى الله عليه
وسلم قبل نوح صلى الله عليه وسلم الذي هو اول المرسل ولا يقال اخذه من
ظهر ادم قبل نفخ الروح في ادم يقتضي سبق ادم عليه السلام عليه
في الخلقة على هذا التقدير لا منافق لادم حينئذ كان موثقا لروح
فيه والنبى صلى الله عليه وسلم سبقه بالحياة وبنى واخذ ميثاقه ثم
اعيد الى ظهر ادم حتى بعثه الله تعالى اخر الانبياء وقد سئل الواسطي
لاي علة كان محمد صلى الله عليه وسلم احكم الخلق قال لانه خلق روحه
اولا فوقع له صحة التمكين الا تراه يقول كنت نبيا وادم بين الروح
والجسد اي لم يكن روحا ولا جسدا انتهى **هذا واما ما ذكره**
السؤال من ان النبوة انما يوصف بها النبي بعد استكمال اربعين سنة

فهذا باعتبار الاغلب في هذه النشأة فلا ينافي اتصاف روحه بها قبل
خلق آدم وقولنا باعتبار الاغلب حتى لا ينافي ما ذكره القاضي في تفسير قوله تعالى
في حق سيدنا عيسى وجعلني نبيا من ان التعبير بلفظ الماضي اما باعتبار
ما سبق في قضائه او بجعل المحقق وقوعه كالواقع وقيل اكمل الله تعالى عقله
واستنباهه طفلا انتهى وقد رد كلام القاضي مولانا ابن كمال الوزير في رسالة
في تحقيق المعجزة فقال ان قوله وجعلني نبيا كقول النبي صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول والاهلية
بالفعل بمعنى القول المحكي عن عيسى عليه السلام انه تعالى جعلني اهلا
مستعدا للنبوة وانا في المهد ومعنى قول نبينا عليه الصلاة والسلام
كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عليه السلام وهذا الاستعداد كان
لروح الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف هذا هو الوجه لا ما ذكره القائل
بقوله من انه تعبير عن المحقق بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب
اليه فهم لانه معزى عن المقصود من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى
على ذوي الافهام انتهى وهو مسلوك اخر غير ما سلكه السبكي فانه حق
حصول النبوة والاتصاف بها بالفعل لروح الشريف قبل خلق آدم عليه
الصلاة والسلام وفي قوله ابن كمال باشا كقول النبي صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وادم بين الماء والطين ما تقدم فيه من النظر وانه موضوع لا
له **هذا** وفي المواقف قال القاضي ان عيسى عليه السلام كان نبيا في صباه
لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في
الطفول ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم
يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى اوانه ولم يظهر له دعوة بعد ان
تكلم بها الى ان تركا مل فيه شرائطها واول الآية عما سبق واعترضه
ابن الكمال بانه لا وجه لقوله مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت
شفة الى اوانه فانه صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بعد الكلمة المذكورة بقى
على ما نطق به نفس القرآن حيث قال تعالى حكايه عنه قال اني عبد الله
اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلاة
والزكاة ما دمت حيا الى قوله تعالى ويوم ابعث حيا الله لا ان يكون

مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة انتهى وقد سئل الحافظ ابن حجر عن
الانبياء هل يولدون وهم انبياء او ينبون حين الولادة او بعد البلوغ
فاجاب بانهم بالنسبة الى علم الله تعالى انبياء في كل حالة حتى حالة
الحمل وما بعدها واما بالنسبة الى الحكم بالظاهر فلا يكون نبيا حتى ياتي به
الملك من الله تعالى لا بما قررناه واما الوقت فهو في حقهم مختلف فمنهم
من بني صغيرا كما ثبت في الكتاب العزيز في حق يحيى عليه السلام ومنهم
من بني حين بلغ امده كموسى عليه السلام ومنهم من بني بعد ذلك كما فيه
هارون وكان اس من موسى بسنة وبني بسوا له لربه انتهى وذكر القاضي
في تفسير قوله تعالى واوحينا اليه لتبئنه بامرهم هذا انه اوحى اليه
في صغره كما اوحى الي يحيى وعيسى صلى الله عليهما وسلم وذكر النووي في
تهذيب الاسماء ان سيدنا صالحا صلى الله عليه وسلم بعث الى قومه وهو شاب
حين راهق الحلم وقد اختلف في الوقت الذي قال الله تعالى فيه لابراهيم
اسلم فقال كان بعد النبوة والاكثر كما قال ابن عادل عا انه كان قبلها
وقبل البلوغ عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات
الحدوث وذكر ان سيدنا جبريل نزل على سيدنا ابراهيم صلى الله عليه وسلم
في الصغر مرتين وقد يقال ان سن الاربعين ميقات الرسالة الا فيما
استثنى واما من النبوة فلا يتقيد بميقات معين لا تربي ان الخليل صلى
الله عليه وسلم نزل عليه جبريل مرتين وهو صغير وان عيسى اوحى اليه نطقا
في المهد واعلم ان مبنى جواب الامام السبكي على القول بتقدم خلق
الارواح على خلق الاجساد وهو احد قولين ثانياهما انها خلقت بعد خلق
الاجساد وما خذه اختلاف الظواهر في ان حدوث الروح قبل البدن او
بعده وقد حكى الخلاف في ذلك صاحب الطوابع وقال المولى سعد الدين
في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية سوا جعلنا هاجرة او مقيمة
حادثة عندنا لكونها اثر القادر المختار واما الكلام في ان حدوثها قبل
البدن لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد
بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأنا خلقا اخر
اشارة الى فاضلة النفس ولاد لالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان

المراد أحداث النفس واحداث تعلقها بالبدن انتهى وقال في المواقف بعد
ذكر الاستدلال بالاية فالحديث للمذهبين وغاية هذه الالة الظن
اي دون اليقين المطلوب في باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القاطع
من الطرفين وهو كذلك وقضية كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث
الروح بعد كمال خلق البدن وحمل الحديث في خلق الارواح قبل الاجساد على
ارواح الملائكة وان الاجساد السموات ونحوها لكن قال القاضي في تفسير
سورة الفجر عند تفسير قوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
الاية مانصه ارجعي الى امره او مواعده بالموت ويشعر ذلك بقول من قال
كانت النفوس قبل الابدان موجودة في عالم القدس انتهى وقد حمل
عليه الحديث الصحيح الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر
منها اختلف على احد التفسيرين لذلك وقد ذكر في الاحياء من كتاب
التوحيد والتوكل في حديث ملك الارحام قال بعض السلف ان الما
الذي يقال له الروح هو الذي يوجب الارواح في الاجساد وانه يتنفس
بوصفه فيكون كل نفس من انفسه روحا يلج في الجسم انتهى ثم ظاهر
هذا ان الخلاف في جميع الارواح بالنظر الى جميع الاجساد وحينئذ
فعلى القول بتقديم خلق الارواح بالفي عام على الاجساد كيف يكون
عائنا لكل جسم وان الارواح خلقت دفعة واحدة متقدمة عليها
بهذا القدر من الزمن كيف يكون عائنا لجميع الاجساد مع ان بعض الارواح
مقدم على بعض الاجساد باكثر من ذلك فلعلم المراد بالعدد مطلق
الكثرة كما تقدم نظيره من تقدم تقدير المقادير على خلق السموات
خمسين الف عام واما من يري بتاخر خلق الروح عن خلق الجسد فعمومه
لجميعها ظاهر كما يدل عليه قوله تعالى ثم انا نفثنا فيه روحا خلقا اخر وحديث
ملك الارواح السابق ثم هل هذا الخلاف جار في باقي ارواح سائر الحيوان
او خاص بالانسان فليراجع واما الغزالي فقد اجاب عن السؤال السابق
بناء على ما ذهب اليه من تاخر خلق الروح الانساني عن بدنه **وكلام المولى**
خسرو في كتابه النسخ والتسوية عن هذا الحديث وعن قوله عليه السلام
انا اول الانبياء خلقا واخرهم بعثا بان المراد بالخلق هنا التقدير

70
دون الانجاء اي نظير ما ذكر في قوله تعالى خلق الموت والحياة فانه
قبل ان ولدته امه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الخايات والكمالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود قال وهو معنى قولهم اول الفكرة
اخر العمل واول العمل اخر الفكرة وبيانه ان المهندس المقدر للدار اول
ما يمثل في نفسه صورة الدار فيحصل في تقديره دار كاملة واخر ما يوجد
من اعماله هي الدار الحاملة فالدار الحاملة هي اول الاشياء في حقه
تقديرها واخرها وجود الدار فاقبلها من ضرب اللبنة وبناء الخيطان
وتركيب الجذوع وسيلة الى غاية وكما لو هي الدار فالغاية هي الدار
ولا جلتها تقوم الالات والاعمال ثم قال واما قوله عليه الصلاة والسلام
كنت نبيا فاشارة الى ما ذكرناه وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقه
ادم عليه السلام لانه لم ينشأ خلق ادم الا لينزع من ذريته محمد صلى
الله عليه وسلم ويستنصفي تدرجا الى ان بلغ كمال الصفا قال ولا تفهم
هذه الحقيقة الا بان يعلم ان للدار وجودين وجودا في ذهن المهندس
ودماغه وانه ينظر الى صورة الدار خارج الذهن في الاعيان والوجود
الذهني سبب الوجود الخارج العين فهو سابق لا محالة فانه تعالى
يقدر ثم يوجد على وفق التقدير ثانيا انتهى كلام الغزالي على ما نقله
عنه صاحب المواهب وافرغ وقد رده شارح المهرية ابن حجر العسقلاني
بقوله وليس المراد من ذلك التقدير لان غيره كذلك انتهى وهو قصور
منه وعدم فهم كلام الغزالي في وجهه ولو وقف على كلامه وقام له
ما صدر منه ذلك الرد فامل وكانه فهم ان المراد من التقدير في كلام
الغزالي العلم فلقد اردد فان غيره من الانبياء يتشارك في ذلك
وقد تنبه لدفع ذلك للتوهم عن كلام الغزالي المحقق الصفي فقال
في شرحه للسفا حديث كنت اول الانبياء في الخلق واخرهم في البعث
قال الغزالي بحسب التقدير ولم يرد العلم الا في ما توهم من بعض كلامه
فانه لا ترتيب فيه بل علم الكل دفعة واحدة انما اراد تقدير ما كان وما يكون
في اللوح او في علم ملك لما في صحيح مسلم مرفوعا ان الله تعالى كتب مقادير
الخلق قبل السموات والارضين خمسين الف سنة الحديث فقدم

هنا المقصود بالذات انتهى كلامه **واقول** والذي يظهر ان مراد الغزالي
ليس ما فهمه المحقق الصفوي عنه من ان التقدير لذلك وقع اولاً في اللوح
المحفوظ او في علم ملك بل لعلم مراده ما يشبه الغرض والغاية كما في المنظر
به وهو البيت وقوله الغاية اول الفكر اخر العمل فحصل كلامه ان محل
النظرية التقدير ذاته الشريفة وان الملاحظة تعلقت به صلى الله عليه
وسلم وانه لوحظ في الخلق لادم وصار كما نه شبهه بالعلة الغائية خلق
ادم صلى الله عليه وسلم من بين سائر الانبياء فلذلك ظهرت خصوصيته
وليس في جواب الغزالي هذا ما يقتضي ان التقدير لذلك وقع في اللوح
المحفوظ او في علم ملك فما ذكره المحقق الصفوي في شرحه للشفاف من شرح
كلام الغزالي بما قاله شرح لطام الغزالي عما لم يقصده مع ان محل التقدير
المذكور في كلام الغزالي على ظهور ذلك في اللوح او في علم الملك بحيث لا يشارك
فيه غيره صلى الله عليه وسلم من باقي الانبياء لا يتناسب ما ذكره علماً الاصر
من الفرق بين القضاء والقدر حيث قالوا الفرق بينهما على ما في التلويح ان
القضاء هو الحكم من الله والامر والا. والمقدر هو التقدير والتفصيل
بالاظهار والاحكام وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع
المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجمعة بمجمل سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط
كما قال عرفاناً وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال
ان الله تعالى اذا اراد شيئاً قال له كن فهناك شيان الارادة والقول
والارادة قضاء والقول قدر انتهى **هذا** ولا يخفى ما في تقرير
الانام الغزالي لهذا الحديث وتشبيهه بعمل المهندس من الخفافة يقرب
من تعليل افعاله تعالى بالاعراض والاعمال الحاملة الباعثة على الفعل
والذي عليه الاساطعة ان افعاله تعالى لا تغلب بالاعراض قال الشيخ في
المواقف افعاله تعالى محكمة متقنة شاملة على حكم ومصالح لا تخفى راجعة
الي مخلوقاته لكنها ليست اسباباً باعثة على اقدامه وعللاً مقتضية
للفاعلية فلا تكون اغراضاً له ولا عللاً غائية لافعاله حتى يلزم استكمالها

بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واذا امرت بها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثاً خالياً عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة
على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة
الغائية انتهى كلامه **قال مولانا** حسن الفنايري في حواشيه على
شرح المواقف قول السيد لكنها ليست اسباباً لان الباعث ما يكون مقصوداً
بالقصد الاولي ويكون القصد الي تحصيل الفعل لاجل تحصيله وافعال
الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاولي لاستغنائه
الذاتي انتهى وبقي اجوبة اخرى منها ما روي عن كعب الاحبار انه
قبض جبريل من موضع قبره الاسترق طينة منيرة فخرجت بماء الجنة
فصار كالدرة ذات شعاع فطافت بها الملائكة حول العرش وفي السموات
والارض فعرف الخلق محمداً وفضله قبل معرفة ادم وفي العوارف ان ذرة
المصطفى صلى الله عليه وسلم هي التي اجابت على ما في قوله تعالى قالتا اتينا
طاعين ومنها دجيت الارض وهو الاصل في التكوين واليه اشار بقوله
كنت نبياً الحديث **اقول** الظاهر ان مراده من الطينة المنيرة المأخوذة
من موضع قبره وانها ذرته وانها صارت ذات شعاع وانها التي دجيت
منها الارض وانها التي اجابت بقولها اتينا طاعين انها المأخوذة
من سر الكعبة لامن قبره لان ليوافق ما هو المنقول من ان تربته مكية
الاصلاً وان الطوفان نقلها الي محل قبره الشريف من المدينة فهو مكي
الاصلاً مدي القبر ليوافق ما استمر من ان مدفن الانسان محل قبره فيكون
الاخذ لها سابقاً على الطوفان وبعد ما استقرت في المدينة اخذ منها
وورعاً مني والده عبد الله فلهذا دفن فيها وفي محل الطوفان لها الي المدينة
مع انه لم يتسلط على محل الكعبة ولم يغلبها باعتبار نقل الریح لها الي
ماء الطوفان ثم وصولها الي المدينة وعلى كل فليست هذه الطينة هي
روح الشريفة لان الروح من الابداعات الكائنة بكن من غير مادة
وتولد من اصل كاعضاء الجسد كما نص عليه القاضي في تفسير قوله تعالى
قل الروح من امر ربي الآية. والخاص لان الطينة المذكورة اخذت
اولاً من سر الكعبة قبل خلق جسم ادم صلى الله عليه وسلم وطيف بها

على الملائكة قبل علمهم بآدم صلى الله عليه وسلم ثم اعيدت الي خلها بالكنبة الى ان
قدفها الريح الى ماء الطوفان فخلها الى محلق قبره بالمدينة ثم اخذ منها حين
او ان خلق جسمه الشريف ودر على مني والده عبد الله وبذلك تندفع الشبه
فتا مل **قيل** او المراد ان نوره او الخلق وفيه احاديث وهذا النور
امر غير الروح لاحاديث منها انه جعل في ظهر آدم عليهما الصلاة والسلام
فهذه وجوه لهذا الحديث انتهى كلام المحقق الصفوي في شرح الشفا وظاهر
ما تقدم انه صلى الله عليه وسلم اخذ عليه العهد قبل نفخ الروح في آدم صلى
الله عليه وسلم قبل وجود الانبياء وخلقهم وقد اخذ عليه ايضا العهد مع
الانبياء بعد ذلك حين اخرجت الذرية من ظهر آدم صلى الله عليه وسلم وقد
اجاب بذلك المحقق الصفوي في شرح الشفا حيث قال انه يمكن الجمع بانه
اخذ من نبينا صلى الله عليه وسلم مرة قبل ذلك بافراجه كما ذكر مرة بعد ذلك
مع الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه **ثم قال** وحديث الاخراج من ظهر
آدم رواه مالك والترمذي وغيرهما في احاديث صحاح مرفوعة وان كان
احاديث اخذ العهد من الخلق لم تصح الا موقوفة وظاهر القرآن انه اخذ
من ظهره الاولاد وبه صرح البغوي وغيره فقال اخرج كل ذرة من ايها
على ما يقع عليه التنازل وهو على كل شئ قدير ولما كان آدم ابا للكل صح
ان الكل من ظهره والمعلوم من القصة ان الله تعالى خلق اجساما صغارا
وعلق بها ارواحا وما كيفية الاخراج من الظهر حقيقة معناه فسكتوا
عنه وخفي على ائثارهم **اقول** في قوله سكتوا عنه الخ نظر فقد نقل
السمهودي انه قيل كان المسيح من بعض الملائكة وقيل كان من الله والفعل
قارة يضاف الى المباشر وتارة الى المتسبب فسالت الذريات من مسام بدنه
كما يسيل العرق بعد كل ادمي ذرة ثم ردها الى ظهر آدم فاهل القبور
محبوسون حتى تخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء
وقال البغوي قال انما نزل وغيره من اهل التفسير ان الله تعالى مسح صفحة
آدم اليميني فاخرج منه ذرية بيضا كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة
ظهره اليسري واخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم مولود
ذريتك فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم قال للبيض هؤلاء في الجنة

برحمتي وهم اصحاب اليمين **وقال** للسود هؤلاء في النار ولا ابا لي وهم
اصحاب الشمال واهل السعادة اقرطوا طوعا فقالوا بلى واهل الشقاوة
اقرطوا كرها **قال** الزجاج وجاز ان يكون الله تعالى جعل لامثال الذر
فيهما لعقل به كما قال **قالت غزاة** انتهى كلام البغوي وقد اطال السهمودي
في تحقيق ذلك وفي التلويح تحقيق ذلك ايضا فليراجع **وفي** تفسير الحافظ
عماد الدين بن كثير عن علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى
واذا اخذ الله ميثاق النبيين **الاية** ان الله تعالى لم يبعث نبيا من آدم
فمن بعده الا اخذ عليه العهد في محمد صلى الله عليه وسلم لمن بعث وبوحي
ليؤمن به اي ليصدق بنبوته او ليعبلى دعوته ويتبع ملة ولينصره
وياخذ العهد بذلك على قومه بقرينة ان دينه فاسخ الاديان كما في حديث
لو كان نوحى حيا لما وسعه الا بتاي **وهذا** الاخذ والميثاق وقع في
هذه النشأة كما هو الظاهر من قوله فلم يبعث الى اخره ولاينا في ذلك
نا في العالم من ان الله تعالى قال حين استخرج الذرية من صلب آدم
واخذ الميثاق في امر محمد اقرط لجواز ان يكون وقوع ذلك مرة اخرى
كذا حقق المحقق الصفوي **قال** ابن حجر في شرح الترمذي قوله تعالى
واذا اخذ الله ميثاق النبيين اي وائتمهم فحذف استغنا بذكر المتبوع عن ذكر
التابع وقد اختلف المفسرون فيها والذي قاله علي وابن عباس وجمع
ما ذكره ويلزم من هذا ان الانبياء كانوا ياخذون الميثاق من امهم
بانهم اذا ادركوا محمد صلى الله عليه وسلم امنوا به ونصروه ودعوي ان هذا
معنى الآية دون الاول مردودة ولا ينافي الاول العلم بان الانبياء
لا يدركون حياته صلى الله عليه وسلم ولا الحكيم في اخر الآية بالفسق على
من تولى عن ذلك لان التعليق في مثل ذلك لا يستلزم الوقوع **الا ترى**
الى قوله تعالى لن اشرك ليحطن عملك ولو تقول علينا بعض الاقاويل
لاخذنا منه باليمين **قال** المقصود انه لو فرض انه بعث ومم احيا لهم ذلك
كما ان المقصد من هاتين الايتين الفرع والتقدير ايضا **وحكمة** اخذ
الميثاق على الانبياء اعلامهم واممهم بانه المتقدم عليهم وانه نبينهم ورواهم
وقد ظهر ذلك في الدنيا بكونه امم ليله الاسرار ويظهر في الآخرة بانهم

كلهم تحت لوائه بل وفي اخر الزمان يكون عيسى صلى الله عليه وسلم ينزل حكما
بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم دون شريعته انتهى واخذ الامام السبكي هذه
الاية انه صلى الله عليه وسلم بنبي الانبياء وانه على قدر مجيئه في زمانهم يكون
مرسلا اليهم فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن ادم الي يوم القيمة
وتكون الانبياء واهمهم كلهم من امته فلو اتفق مجيئه في زمان ادم او نوح او
ابراهيم او موسى او عيسى صلوات الله وسلامه عليهم وعلى امهم الايمان به ونصرة
وبذلك اخذ الله تعالى الميثاق ويكون قوله وبعثت الي الناس كافة لايحقق
به الناس في زمانه الي يوم القيمة بل يتناول من قبلهم ايضا وبه تبين معني
قوله كنت نبيا وادم بين الروح والجسد فظهر بذلك حكمة كون الانبياء
تحت لوائه في الآخرة وصلاته بهم ليلة الاسراء في الدنيا **قال المحقق**
الصفوي في شرحه للسفهاء في تفسير الاية المذكورة وجها ان احدهما ان
يصدقوا بنبوته والثاني ان يتبعوا ملته **واما ما نقل عن الشيخ تقي الدين السبكي**
من ان الانبياء كانوا من امته وعلى دينه في زمنهم والاختلاف بحسب الزمان
والعبادة فما لا دليل عليه ولا قائل به والاحتمال المخالف للظواهر لا اعتدا
به انتهى **واقول** ذكر القاصي في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة **وامنوا**
بما انزلت مصدقا لما معكم وتفيد المنزل بانه مصدق لما معكم من الكتب
الالهية من حيث انه نازل حسب ما نعت فيها او مطابق له في القصص
والمواثيق والدعا الي التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس النهي
عن المعاصي والفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بحسب تفاوت
الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الي زمانها
مراعي فيها صلاح من خوطب بها حتى لو انزل المتقدم في ايام الموحدين لكان في حق
ولذلك قال عليه السلام لو كان عيسى حيا لما وسعه الا اتباعي على ان
اتباعه لا ينافي الايمان به بل بوجبه ولذلك عرض بقوله تعالى ولا تكونوا
اول كافرينه انتهى كلامه وذكره في تفسير سورة العن **قال مولانا**
سعدى افندي قوله وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام عطف على قوله
في القصص ولما كان المطابقة مع المخالفة مكلة بحسب الظاهر بين
وجهها بقوله من حيث ان كل واحدة الي آخرة وقد اعترض قول القاصي في

فراجه بقوله كان نبينا صلى الله عليه وسلم مرسلا للناس كافة ولذلك قال
عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي بخلاف
سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلو كان نبيا زمن واحد منهم لوسعه
ان لا يتبعه وبهذا تبين وجه الحديث المذكور وانما ما سبق لمن الكلام
من بيان فضله عليه السلام ومن قال لو انزل الكتاب المتقدم في ايام
المتاخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي لم يدرا انه حينئذ لا تظهر الفضيلة فان موسى
عليه الصلاة والسلام لو كان حيا في زمن عيسى لما وسعه الا اتباعه وسبق
الكلام على ما بينت عليه فيما تقدم لاظهار الفضيلة وايضا موجه ذكره
في تقرير ما قلناه عنه من ان الخالف في جزئيات الاحكام بحسب تفاوت
الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الي زمانها
مراعي فيها صلاح من خوطب بها انتساح الشريعة لا انتساح النبوة والاد
لا يستلزم الثاني انتهى كلامه **هذا** ونقل في المواهب انه يروي ان
الله تعالى لما خلق ادم عليه السلام الهمة ان قال يا رب لم كنيتني يا محمد
قال الله تعالى يا ادم ارفع راسك فرفع راسه فراهي نور محمد صلى الله عليه
وسلم في سرادق العرش فقال يا رب ما هذا النور قال هذا نور بني من
ذريتك اسمه في السماء احمد وفي الارض محمد لولاه ما خلقتك ولا
خلقت سماء ولا ارضا **ولله در من قال**
وكان لدي الفردوس في زمن الرضا ، واثواب مثل الانس بحكمة السدا ،
يسأله في عدن ضياء مشعشعا ، يزيد على الانوار في الضوء والهدا ،
فقال اللهم اني الذي اري ، جنود السما تغشوا اليه تردد دا ،
فقال بني خير من وطئ الثرى ، وافضل من في الخابر راح او اعتدا ،
تخبرته من قبل خلقك سيدا ، والبسته قبل النبيين سودا ،
وروي عن جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله تعالى عنه قال قلت
يا رسول الله بايني انت واني اخبرني عن اول شي خلقه الله تعالى قبل الاشياء
قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيل من نوره فجعل
ذلك النور يدور بالقدرة حيث شا الله تعالى ولم يكن في ذلك الوقت

القاصي

لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سما، ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا
جني ولا انس فلما اراد الله تعالى ان يخلق الخلق قسم ذلك النور اربعة اجزاء
فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم
الجزء الرابع اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول جملة العرش ومن الثاني الكرسي
ومن الثالث باقي الملائكة ثم قسم الرابع اربعة اجزاء فخلق من الاول نور
ابصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور
انسهم وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث وسكت عن
الجزء الرابع ويؤخذ من باقي الحديث الذي نقله صاحب الخمس انه نور نبينا
صلى الله عليه وسلم اودع في الحب الى ان اودع في ظهرا دم صلى الله عليه وسلم
ف قوله في الحديث فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث
العرش لا يخفى ان خلق القلم من الجزء الاول والعرش من الثالث لا يقتضي سبق
خلق القلم على العرش فيخالف ما هو المختار عندهم من سبق خلق العرش لجواز
سبق خلق العرش من الجزء الثالث ثم خلق القلم من الجزء الاول فتقسم النور
الى اربعة اقسام لا يقتضي تقدم الخلق من كل جزء تقدم في التقسيم فليتل
وقوله فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارض يشك على ما ذكره المفسرون
في تفسير قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا
ففتقناهما من ان الماء ازبد واضطرب فحصل فيه دخان وطين فصعد
الدهان وعلا فخلق منه السماء ومن الزبد الجبال ومن الطين الارض
الا ان يقال اصل ذلك كله النور المحمدي صلى الله عليه وسلم **هذا وقد**
اختلف هذا القلم اول المخلوقات بعد النور المحمدي فقال الحافظ ابو علي
الهادي الاصح ان العرش قبل القلم لما ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد راى الله تعالى مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات
والارض خمسين الف سنة وكان عرشه على الماء وهذا صريح ان التقدير
وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند اول خلق القلم الحديث عبادة بن
الصامت مرفوعا اول ما خلق الله تعالى القلم قال له اكتب قال رب وما اكتب
قال مقادير كل شيء رواه احمد والترمذي وصححه **اقول** كذا روي في المواهب
اول ما خلق الله تعالى القلم قال له بدون الفا وثمان مائة الذي رواه صاحب

الخميس فقال وهذه الرواية اظهر في الدلالة المذكورة فان رواية قال بدون
الفا لا تدل على ان القلم ما رويته حديث مطلق بانه اول ما خلق بل
ليس فيه الا الدلالة على انه اول ما خلق القلم امره بالكتابة واما انه اول
ما خلق مطلقا فلا يدل عليه واما فقال بالقاضي فدل على هذا وانه امر بالكتابة
عقب خلقه فيستفاد منه اقتراح خلقه بامر بالكتابة وقد علم ما تقدم
ان الكتابة بعد خلق العرش فيكون القلم المقرون خلقه بالكتابة بعد العرش
ايضا باللازم واما خلق اللوح فله قرن خلق القلم او تقدم عليه بعد
خلق العرش لم يقرضوا له **هذا** وقد اوال السيوطي حديث خطاب القلم
بان معناه ان الله تعالى اجراه بالكتابة لما هو كان بقدر الله لا باملا
ولا بالهام لانها انما يكونان للحيوان والقلم نوع الجاد وخطابه ورد الجواب
من باب خط السماء والارض في قوله تعالى ايتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين ونقل في ذلك ما يدل له فليراجع **هذا** وذكر في المواهب ان
احمد والترمذي وصححه ايضا روي عن حديث ابي رزين العقيلي مرفوعا
ان الماء خلق قبل العرش وروي السدي باسناد مستعدة ان الله تعالى
لم يخلق شيئا ما خلق قبل الماء فيجمع بينه وبين ما قبله بان اولية القلم
بالنسبة الى ما عدا النور النبوي المحمدي والماء والعرش انتهى فقوله ان
الماء خلق قبل العرش **اقول** قد استدل القاضي بقوله تعالى وكان عرشه
على الماء على ان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم وقيل كان
الماء على ما بين الروح انتهى ومع هذه الروايات الصحيحة بتقدم خلق الماء على
العرش كيف ساع للقاضي هذا الاخذ **وقد اعترض** المولي سعدي وسان
والمولي ابو العود بانه يتطرق اليه المنع والعجب من ذلك ان السمرقندي
اخذ من نفس هذه الآية تقدم خلق الماء على العرش وفي اخذه ذلك منها
توقف ايضا **وقول** القاضي وقيل كان الماء على ما بين الروح يعني فلا يكون
الماء اول حادث بل يكون اول حادث هو الروح فقط او مع الماء انتهى سيايكة
بسطة الكلام على عبارة القاضي ثم قال صاحب المواهب وقيل الاولى في
كل بالاضافة الى جنسه اي اول ما خلق الله تعالى من الانوار نوري وكذا في
باقيها وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اول ما خلق الله تعالى جوهرة

طولها وعرضها مسيرة الف سنة في مسيرة عشرة الاف سنة فنظر الله تعالى
اليها بالهيبة فذابت واضطربت ثم ثارت منها دخان فارفع واجتمع ذلك
فقام فوق الماء فجعل الزبد ارضا والدخان سماء قالوا فالسما من دخان خلقت
وبريح ارتفعت وبامشارة نفوت وبلا بعد قامت وبنفخة انكسرت انتهى
واختاره صاحب الكتاب واخذ منه تقدم خلق الارض على خلق السماء
وقال النيسابوري قال بعضهم اول ما خلق الله تعالى زمرة خضراء يقال
اللوح المحفوظ والقلم ويقال الوقت والزمان ويقال العرش والكرسي
ويقال خلق اول عاقل لان الله اراد ان ينفع بعقله غيره ويقال خلق حمار
متغيرا من الالوان والطباع والهيئات ثم خلق الهيئات فركبها من
الطباع والالوان فصارت بسيطة مولفة مطبوعة ويقال خلق اول
نقطة ثم نظر اليها بالهيبة فتضعفت وتمايلت فصيرها الله تعالى
الفا **وجاء** عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال لما اراد الله تعالى ان يخلق
الاشياء اذ كان عرشه على الماء واذا الارض والسماء خلق الريح فسلطها
على الماء حتى اضطربت امواجه واثارت ركابه فخرج من الماء دخانا وطينا
وزبدافا فاما الدخان فعلا وسما فخلق منه السموات وخلق من الطين الارض
وخلق من الزبد الجبال **وتقدم** لك الرواية بان الارض خلقت من الزبد
وهذا يدل على ان الزبد خلق منه الجبال **ووقع** في كلام الغزالي ان اول ما خلق
الله تعالى العقل وهذا ورد باسنادين ضعيفين كما قال الحافظ العراقي
في تخرجه احاديث الاحياء لكن تضمن كلام الغزالي تسميته قلاما وقد روي احمد
والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا اول ما خلق الله تعالى
القلم ثم قال له اكتب فخرى بما هو كان اي يوم القيمة فان كان المراد بالقلم
هذا الملك وانه المسمى بالعقل كما اشتمل عليه كلام الغزالي فهذا الحديث
الثابت ماخذ قوله باوليته وقد حكى ابو علي العمادي ان للعلماء قولين فيما
خلق اولاهلوا العرش او القلم **وقال** والاكثرون على سبق العرش واختار ابن جرير
ومن تبعه الثاني وفي الحديث الصحيح كان الله تعالى ولم يكن شيء غيره وفي رواية
ولم يكن معه وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وفيه دلالة على
انه لم يكن في القدم غيره تعالى لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك

عن الله تعالى قال لا السمودي وظاهر قوله تعالى وكان عرشه على الماء سبق
خلق الماء بخلق العرش وجاء في رواية وكان عرشه على الماء ثم خلق القلم
فقال له اكتب ما هو كان ثم خلق السموات والارض وما بينهما وصرح بترتيب
المخلوقات بعد الماء والعرش وان القلم بعدهما وقد روي احمد والترمذي
وصححه من حديث ابى رزين العقيلي مرفوعا ان الماء خلق قبل العرش وروى
السدي في تفسيره باسناد متعدد ان الله تعالى لم يخلق شيئا مما خلق
قبل الماء او لا ثم العرش وجمع بين ذلك وبين ما سبق في اولية القلم
بان اوليته بالنسبة الى ما بعد الماء والعرش او بالنسبة الى ما صدر منه
من الكتابة اي انه قبل له اكتب اول ما خلق وهذا الجمع موافق لما سبق
عن الاكثر من تقدم خلق العرش على القلم انتهى كلام السمودي **وقال**
الشيخ ابن حجر العسقلاني وعن جابر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله اخبرني
عن اول شيء خلقه الله قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل
الاشياء نور بنورك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله
تعالى ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك
ولا سما ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا انبياء ولا جن فلما اراد الله تعالى
ان يخلق الخلق قسم ذلك النور اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول
القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع اربعة
اجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارضين ومن الثالث الجنة
والنار ثم قسم الرابع اربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول نور ابصار المؤمنين
ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله تعالى ومن الثالث نور انفسهم ومن
التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث وصح حديث اول ما خلق الله تعالى
القلم وجاء باسناد متعدد ان الماء لم يخلق قبله شيء ولاينا فيان ثاني
الاول من ان نور محمد صلى الله عليه وسلم اول ما خلق لان الاولية في غيره
نسبية وفيه حقيقة فلا تعارض انتهى كلام ابن حجر **وقال** القاضي
في تفسير سورة هود عند قوله تعالى وكان عرشه على الماء قبل خلقهما
ولم يكن حامل بينهما لانه كان موضوعا على ما من الماء واستدل به على ان كان
الخلا وان الماء اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم وقيل كان

عرشه على متن الرخ انتهى **قال** مولانا سنان افندي قوله لم يكن حامل
بينهما **قال** الاصم هذا كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما
ملتصقا بالآخر ويكون معنى قول القاضي لم يكن حامل انه لم يكن حامل محسوس
فان بين السماء والارض حامل وهو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حاملا
انتهى وهذا التقييد غير مناسب لكلام القاضي في اثبات الخلا فان الهواء
جسم والقابل بامكان الخلا ينفي الهواء ايضا **ولهذا** قال في الطوارق
والدليل على امكان الخلا انه لو رفع صفحة ملسا اي لا اختلاف في اجزائها
رفعا وخفضا ولا مسام فيها اصلا عن صفحة مثلها دفعة بعد انطباقها
بحيث لا يتخللها شيء خلا الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهوا
انما ينتقل الى الوسط من الاطراف بناء على راي الحكيم فحال كونها على الطرف
يكون الوسط خاليا لاستناع حصول الجسم في زمان واحد في مكانين الى
آخر كلامه **ولهذا** سنان افندي انما قيد بذلك تقريبا على كلام الاصم حيث
شبهه بقولهم السماء على الارض فان الهواء بينهما ولا يلزم ان يعط المشبه حكم
المشبه به من كل وجه فانه قد يدعي مثبت الخلابين العرش والماء ان ليس
هناك هوا خلافة بين السماء والارض فان الهواء بينهما وذلك لحدوث
الهوا بعد العرش بمدة **هذا** وقول القاضي لا انه كان موضوعا على
متن الماء **قال** مولانا سعدي افندي ليت شعري ما المانع من ارادته واسرار
سنان افندي الى جوابه حيث قال قوله لا انه كان موضوعا على متن الماء
ليس نفيا لعدم الحائل لعدم المناقاة بينهما بل المراد ان عدم الحائل ليس بالانطباق
ومبنى هذا التقييد على كون الظاهر ذلك فان كون العرش منطبقا على الماء او لا
رفعه عنه يحتاج الى دليل وهو منصف انتهى **فقول** سنان فان كون العرش
منطبقا على الماء او لا ثم رفعه عنه يحتاج الى دليل **اقول** ذكر الامام الحافظ
ابن حجر في شرح البخاري ما نصه قول البخاري وعرشه على الماء ظاهرة انه كذلك
حين التحدث بذلك وظاهر الحديث الذي قبله ان العرش كان على الماء قبل
خلق السموات والارض وتجمع بانه لم ينزل على الماء وليس المراد بالماء ماء البحر
بل ما تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد جاء بيان ذلك في حديث ذكرته في
اول الباب ويحتمل ان يكون على البحر معني ان ارجل حمله في البحر كما ورد في

بعض الآثار فيها اخرجة بعضهم في قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض
قال ان الصخرة التي الارض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على ارجائها اربعة
من الملائكة لكل واحد منهم اربعة اوجه وجه انسان واسد وثور ونسر فهم
قيام عليها قد احاطوا بالارضين والسموات ورواهم تحت الكرسي انتهى كلام
ابن حجر لكن قد يقال لو سلم الاحتمال الاول ليس في هذا ان العرش على متن
ذلك الماء لجواز ان يكون بينهما خلا وان لا يكون على متنه فياتي كلام سعد
افندي ولا يظهر ما قاله سنان افندي على هذا الاحتمال ثم ما استشهد
به الحافظ على الاحتمال الثاني محل بحث لانه لا يلزم من كون ارجل الملائكة
الحاملين للعرش على الصخرة ان تكون في الماء **وقال** في الهيئته الصينية في
قوله تعالى وكان عرشه على الماء انه لما خلق الله تعالى السموات والارض قسم
ذلك الماء الذي كان عليه العرش قسمين فجعل نصفه تحت العرش وماء البحر
المسجور فلا يقطر عنه قطرة حتى ينفخ في الصور فينزل منه مثل الظل فثبت
منه الاجسام وجعل النصف الاخر تحت الارض السفلى وذكر ايضا ان الله تعالى
احتجب عن خلقه باربعة اسيا بنور وظلمة ثم بنور وظلمة من فوق السموات
السبع والبحر الاعلى فوق ذلك كله تحت العرش وذكر ايضا رواية ان بين
السماء السابعة الى الكرسي مسيرة خمسمائة عام وما بين الكرسي والماء مسيرة
خمسمائة عام والعرش على الماء وهذه الرواية تقتضي ان الماء فوق الكرسي
وان الكرسي مفصول عن العرش وقد قدم ما يخالف ذلك وان الكرسي ملصق
بالعرش وان جميع الماء في جوف الكرسي وقد ذكر ان المطر يخرج من تحت العرش
فينزل من سماء الى سماء حتى يجمع في سماء الدنيا فيجتمع في موضع يقال له الابر
فيحي السحاب الاسود فتدخله فتشربه مثل شرب الاسفجة حيث شاء الله الى
اخره فليراجع وجه الجمع بين هذه الروايات **هذا** وقد اشار المولي البوسوي
الى رد كلام القاضي سابقا حيث قال وكان عرشه قبل خلقها على الماء ليس
تحت شيء غيره سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد في
الآثار فلا دلالة فيه على امكان الخلا كيف لا ولولا ذلك لكان وجوده لا على
امكانه فقط ولا على كون الماء او حادث في العالم بعد العرش وانما يدل
على ان خلقها اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى

اقول قوله كيف لا ولودل لدل على وجوده الى اخره جوابه واضح وهو ان
الدليل لما كان محتملا لان يكون العرش ملصقا بالماء فلا يثبت الخلا ومحتملان
يكون بينه وبينه فرجة فيثبت الخلا فلهذا كان دليلا على امكان الخلا دون
وجوده لاحتمال الدليل لذلك وغيره وقد اشار سعدي افندي الى ان المراد
بالامكان الوقوعي دون العقلي حيث قال قوله واستدل به على امكان الخلا
فان معنى الخلا هو الفراغ المتعارف بين الجسمين اللذين لا يتماسان وليس
بينهما ما يماسها فاذا الركن بين العرش والماء حاصل ثبت الخلا والمراد بالامكان
هو الامكان الوقوعي ولا يخفى عليك توجه المنع على المبني بما اشرفنا اليه انتهى
ومراده بتوجه المنع ما اشار اليه او لا من عدم المانع من كون العرش على متن الماء
وقد علمت ان مراد المستدل الاستدلال على الامكان لاحتمال الدليل له وغيره
فالمستدل غير جائز بذلك فلا يرد عليه ما ذكره سعدي افندي من توجه
المنع عليه بما اشار اليه من جواز كون العرش على متن الماء وقد اشار مولانا
سعدي افندي ايضا الى الاعتراض الذي ذكره المولي ابو السعود حيث قال
قوله وان الماء اول حادث بعد العرش لا يخفى عليك بطرق المنع عليه ايضا
ومثله في سنان افندي وقد صرح في المواهب وغيرها بان الماء سابق على
خلق العرش ونقل في ذلك روايات متعددة وقد قدم عن السهمودي الاستدلال
بقوله تعالى وكان عرشه على الماء على ان الماء سابق على العرش وفيه توقف
فليتأمل وقول القاضى وقيل ان الماء على متن الریح يعني فلا يكون الماء
اول حادث بل يكون اول حادث هو الریح فقط اوقع الماء انتهى **هذا**
ومحتمل الكلام على الخلا بمبحث مقري في علم الحكمة وتحقيقه انهم اتفقوا
على ان الجسم له شئ من شأنه ان ينسب اليه الجسم بكلمة في وان يكون
ظرفا للجسم وان يقع جوابا للسؤال عن الجسم باين هو كما يقال ابن الما فيجاب
بانه في الكوز **واختلفوا** فيه فذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين
الفاضلين ابى نصر وابى علي ومن تبعهم الى ان ذلك الشئ هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر من الجسم المحسوس فالسطح الباطن من
الحاوي هو الشئ الذي ينسب اليه المحسوس بكلمة في كما يقال كورة النار في مقعر
فلك القمر وذهب اخرون الى ان ذلك الشئ هو الخلا ثم افرق هؤلاء القائلون

بالخلا فرقتين فرقة منهم افلاطون تزعم ان الخلا الذي ينسب اليه الجسم
بقي بعد موجود في الخارج مجرد عن المادة من شأنه تبعه فيه الابعاد الجسمانية
ويسمونه البعد المفطور وفرقة تزعم انه لا شئ محض ومن المتكلمون القائلون
بان لكل جسم فراغا هو موافقا للجسم في المقدار والتناهي مشغولا
بذلك الجسم بحيث لو لم يشغله كان خلا ومعنى الخلا هو الفراغ
الذي يثبت به الوهم ويذكره من الجسم المحيط بجسم آخر كما لفضا المستفول بالما
والهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه ان يحصل
فيه الجسم وان يكون ظرفا له عندهم فهذا الاعتبار يجعلونه حيزا للجسم
وباعتبار فراغه يشغل الجسم اياه يجعلونه خلا فالحلا عندهم هو الفراغ
الموهوم مع قيدان لا يشغله شئ من الاجسام فيكون لا شئ محضا لان
الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو امر موهوم عندهم اذ لو وجد كان
قد مفطورا وهو لا يقولون به فاذا لم يشغله جسم ما كان لا شئ محضا بالضرورة
والخلا عندهم اخص من الحيز لان الخلا هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان يحصل
فيه جسم الحيز هو الفراغ من غير ان يعتبر معه حصول الجسم فيه او عدمه
اما انه لا يعتبر فيه عدم الحصول فظاهر والامكان هو الخلا بعينه من
غير فرق هذا خلف واما انه لا يعتبر فيه الحصول فلانه لو اعتبر في مفهومه
حصول الجسم فيه بالفعل يلزم ان لا يكون الفراغ حيزا طبيعيا اصلا اذ لو
اعتبر في مفهومه ذلك فعند عدم الحصول لا يكون الفراغ حيزا اقتطع نسبة
الحيزية بينه وبين الجسم فيطلب فلا يطلب الجسم اذ طلب الحصول فيه قاطع
لتلك النسبة **وقال** مولانا زاده في شرح الهداية النزاع بين الحكماء والمتكلمين
واقع في امتناع الخلا وامكانه فالحكماء ذاهبون الى امتناعه لامتناع كل
من الفراغ الموهوم والقيد السلبى اي لا يشغله شئ اما الفراغ الموهوم
فلانه على تقدير الوجود هو البعد المفطور بعينه وهو ممتنع واما القيد السلبى
فلانه يفنى الى ان يكون ما جعلوه فراغا موهوما لا شئ محضا وهو ايضا ممتنع
على ما بينك بيا نهما عن قريب والمتكلمون ذاهبون الى الامكان بتلك انهم
قائلون بامكان الفراغ الموهوم وان لم يحكموا بوجوده هربا عن تداعى الابعاد
وبامكان القيد السلبى ايضا فانهم يجوزون وجود جسمين غير متلاقيين

لا يوجد بينهما جسم ثالث يلاقيهما بل يكون ما بينهما لا شيئا محضا **واذ قد ثبت**
هذا التحري **فبقول** لما كان المذهب الاول هو المختار عند المصنف اراد ان
يبينه في هذا الفصل على ان المكان اما الخلاء او السطح الباطن المذكور والاول
باطل فحين الثاني اما الحصر بشهادة الاستقراء واما بطلان الاول فلان
المكان موجود ولا شيء من الخلاء بموجود مما فلا شيء من المكان بخلاء اما الصغرى
فلان المكان متساو اليه بهذا او ذاك بحسب الخارج وكل ما هذا شأنه فهو
موجود **وتواما** الكبرى فلان الخلاء اما بمعنى اللاشيء المحض الذي هو الفضاء
المفروض فراغه عن شغل الجسم كما ذهب اليه المتكلمون او بمعنى البعد مجرد
عن المادة بما مذهب اليه افلاطون **وتواما** كما كان فهو ممتلئ ولا شيء من الممتلئ
موجود **واما** امتناع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فلان الخلاء بهذا المعنى
عندهم هو الفضاء الموهوم ما خذ امع كونه لا شيئا محضا وهذه الصفة
ممتنعة لان ما زعموه فضا هو ممتلئ بالزيادة والنقصان فان الفضاء
بين الجدارين اقل من الفضاء بين البلدين والقابل للزيادة والنقصان
يتمتع ان يكون لا شيئا محضا فيمتنع صفة كونه لا شيئا محضا **وامتناع** الصفة
يوجب امتناع الوصف والماخوذ منها فيمتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض اما
امتناع الخلاء بمعنى البعد المفطور فلان البعد لو وجد مجردا عن المادة لكان
بذاته غنيا عن المادة فيمتنع حلوله فيها لما بينا ان الغنى بذاته عن شيء يمتنع
حلوله فيه لكن البعد كالحال في المادة كما لبعد الجسماني وهذا انما يتم ان لو ثبت
كون البعد ماهية نوعية ولم يثبت بعدا انتهى **وبعد انما** التحري هذا المبحث
وقفت على اشكال اعني على الروم وتخير في جوابه ارباب الفهوم وذلك
في هذا الزمن القريب ابداه بعض الفقهاء من علماء المعقول الذين استجلم
المرحوم مولانا السلطان مراد رحمة الله تعالى وخلد دولة اخيه مولانا
السلطان ابراهيم وجعل الملك فيهم الى يوم الدين ولا زالت دولتهم مظهرا
لاعزاز العلماء وحرما آتسعي اليه ببصاعتهم الفضلا **احببت** ان
اضمه لرسالتني بحروفه مخافة الصنيع واما نقده والكلام فيه فله زمن اخر
وذلك ان هذا العالم استكمل على عبارة المولي ابي السعود التي رد بها
كلام القاضى السابق وذلك انا قد من كلام القاضي وما رده عليه المولى

هذا هو الحق
والله اعلم

است

ابو السعود حيث قال في تفسير قوله تعالى **وكان عرشه على الماء** ليس تحت شيء غيره
سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على مسننه كما ورد في الامر فلا دلالة فيه
على امتكان الخلاء كيف ولو دل دل على وجوده لا على امتكانه فقط ولا على كون
الماء او حادث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقها اقدم من خلق
السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما **فقال ذلك العالم المستكمل**
لكلام المولى ابي السعود ما نصه فقد تقررت في علم الابعاد والاجرام ان ليس
لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر
محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء فان ذلك انما يكون اذا كان
عظم كرة الماء بحيث يملأ جوف العرش مما ساحت به مقعره والا لكان موضوعا
على مسننه الذي هو عبارة عن السطح المحدب بل اما ان لا يتماسا او يتماسا بنقطة
انما يشهد به التخييل الصحيح وكيف يتصور كونه مائلا وهو الآن له تملا الى
بالسموات السبع والكرسى والعناصر مجملتها انتهى فظن ان الماء في قوله تعالى
وكان عرشه على الماء هو الماء العنصري وغلط فان الماء العنصري الذي
ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش انما خلق بعد خلق الارض فكيف
يتصور ان يكون العرش الذي خلق قبل خلق السموات والارض عليه فضلا
عن كونه موضوعا على مسننه او غير موضوع عليه من غير حامل بينهما فان الله تعالى
بعد خلقه العرش خلق في جوفه الكرسي ثم خلق في جوف الكرسي الفلك الاطلس
ثم خلق في جوف الفلك الاطلس فلك المنازل ثم خلق في جوف فلك المنازل
الارض من الريد الذي تركه الله الماء بالساحل بعد ما تمجج بالنفس وازيد
وضرب بساحل العرش فاهتز الساق وبعد رجوعه القهقري وتركه الريد
بالساحل ثم خلق الماء ثم الهواء ثم النار فكيف يكون العرش على ذلك الماء
والماء ما خلق الا بعد خلق الارض واذا لم يكن لمجموع كرات العناصر بالنسبة
الى العرش قدر محسوس كيف يتصور ان يكون للعنصر الواحد فيها وهو الماء
قدر محسوس بالنسبة الى العرش فكيف يتصور كون العرش على ذلك الماء وكون
الماء تحته من غير حامل بينهما والماء ليس له قدر محسوس بالنسبة الى العرش
فكيف يتصور البينونة والفوقية والحقبة ووقوع الحائل وصعود البخار
وعدمه بينهما **وعلى** اي وجه يتخيل امتكان الخلاء بينهما فبطلت المقدمات

التي رتبها على كون العرش على الماء العنصري من غير خائل بينهما **فاذا عرفت**
كون العرش على الماء قبل خلق الارض وقبل خلق الماء العنصري والسما عرفت
ان الماء في قوله تعالى **وكان عرشه على الماء** ما هو الماء العنصري الذي ليس له
قد محسوس بالنسبة الى العرش بل هو الماء الخارج عن العناصر والعنصرات
التي هي الارض والسموات السبع وما بينهما وكيف لا وهو مخلوق قبل العناصر
والعنصرات وهو الماء الطبيعي النوري العماي الذي تكون منه العرش والماء
الذي استقر عليه العرش بقوائمه وهو العنصر الاعظم الذي هو ككرة العالم
كما لمقطة كما سنبين ان شاء الله تعالى ولا تترك في الاجرام الطبيعية النورية
المحدورات التي تقع في الاجرام العنصرية الكدرة فانه لو كان جرم الماء
الطبيعي اصغر مما يلا جوف العرش ولم يكن مما ساحت به مقعره لكان كونه موضعا
على متن الماء ككون الجنة على عرض الحارط في قبلة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكون عرش لقضاء يوم القيمة على ارض المحشر وذلك من مسائل ذي النون المصري
في ايراد الواسع في الضيق من غير ان يوسع الضيق او يضيق الواسع فاذا جاز
وقوع هذا في الحشر في ارض الساهرة فوقه وراء تلك الارض بين العرش
والماء الطبيعي الذي تحته اوفى لا ترى الانسان الصغير الحجم والصورة
بحيث لم يكن قد محسوس بالنسبة الى العرش كيف يسع العرش قلبه ويكون هو
اوسع منه من غير ان يوسع القلب او يصغر العرش وهذا يقع في الصور الطبيعية
النورانية والصور المثالية لانه الصور العنصرية الحسية فان قيل مراده من
الماء الذي تحت الارض السفلى لا الماء الذي خلق في الارض قلنا
كل ما هذا مبني على قوله ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم
الذي هو المراد بالعرش قد محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على كرة الماء لا على
الماء الذي تحت الارض السفلى وان قيل المراد من الماء الذي قسمه الله تعالى
قسمين بعد خلق السموات والارض فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور
وجعل النصف الاخر تحت الارض السفلى كما روي ابو جعفر الازدي عن الربيع
ابن انس قال وكان وكان عرشه على الماء فلما خلق الله السموات والارض قسم
ذلك الماء نصفين فجعل نصفه تحت العرش وهو البحر المسجور وجعل النصف
الاخر تحت الارض السفلى وهو مكتوب في الكتاب الاول يسمى **اليم** قلنا

هذا الوجه منسبل ولكن يرد على القاضى امران احدهما بالنسبة الى النصف الذي
تحت العرش فان العرش الآن عليه فافادة قوله قبل خلقهما **والثاني** بالنسبة
الى النصف الاخر الذي تحت الارض السفلى فان الكرسي والفلك الاطلس وفلك
المنازل خلقت قبل خلق السموات والارض وكانت بينهما حامله و- فافادة
قوله ولم يكن خال بينهما ثم قال بعد تركيب كلامه على كونه العرش على الماء العنصري
وتقديمه المقدمات الغير الصحيحة **وظهر** ما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يوجب
كون العرش موضوعا على متن الماء بل يوجب ان لا يكون بينهما خائل اذا ارتفع
الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء تتحرك فيه تلك الاجزاء وفي صورة
كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد منه بخار ولا
دخان يشهد به **التجمل السليم** **اقول** قد ظهر ما ذكرنا انه لو كان العرش
على الماء العنصري لكان الكرسي والفلك اللذان تحته حامل بينهما وبين
ذلك الماء وكون العرش موضوعا على متن الماء على تقدير كون المراد من الماء
الماء العنصري كما زعم لا يوجب صعود البخار والدخان الذي خلقت منه
السموات السبع في جوف العرش بين الارض وبين فلك المنازل وقت
ايجاد السموات **واما** صعود البخار بين العرش وبين الماء فغير لازم لان
الله تعالى بعد خلقه العرش خلق في جوفه الكرسي وفي جوف الكرسي الفلك
الاطلس وفي جوفه فلك المنازل ثم في جوفه فلك الارض ثم الماء ثم النار
ثم النار ثم الدخان ففتق فيه سبع سموات فوق صعود البخار والدخان في
جوف العرش بين الارض وفلك المنازل كما ذكرنا فبطل الاستدلال بعدم
صعود البخار والدخان بين العرش والماء لان خلق السموات ما وقع بين
العرش والماء بل ولو وقع على ما توهم لما يلزم عدم صعود البخار من ذلك فان
صعود البخار اعلم من ان يكون حسيا او معنويا مرئيا او غير مرئي كصعود
البخار من معدة الانسان الى دماغه وصعود بخار النطفة في فلك رحم
المرأة الى ان تكون منه جسم الجنين او لا ثم الى ان تعين فيه الروح
ثانيا **ثم قال** وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله تعالى **وكان عرشه على**
الماء بما فسره به القاضى ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال
اقول قد تحقق مما ذكرنا القاضى ما عرف حقيقة الماء الذي تكون فيه

العرش والماء الذي اقامه الله تعالى عليه بقوامه منذ خلقه بعد خلق السموات
والارض ولا يزال عليه دائما ابدا فغلط وقال قبل خلقها ولا يكون حامل بينهما فظن
ان السموات والارض بين العرش والماء الذي تحته من غير حامل بينهما وذلك
ليس كذلك فان الكرسي في جوف العرش والفلك الاطلس في جوف الكرسي وفلك
المنازل في جوف الفلك الاطلس والسموات والارض في جوف فلك المنازل
فما وقع خلق السموات والارض بين العرش والماء الذي تعين العرش الذي
والماء العنصري لم يكن له وجود قبل خلق الارض فكيف تتصور الحيلولة وعدمها
بينه وبين العرش فضلا عن عدم ثبوت قدر محسوس له بالنسبة الى العرش فكيف
يجب تفسير كلام الحق المنزه عن اصابة العقول والافكار اياي كنه حقيقته
بما ضرب به القاصي فضلا عن عدم اصابته والوجوب انما ثبت بالنسبة وقال
القاضي واستدل به على امكان الخلاه وان الماء اول حادث بعد العرش مراد
هذا العالم **اقول** الخلاه عبارة عن امتداد متوهم في غير جسم فهو امتداد
امر عديم لا وجودي يتوقف ثبوته على ظهور صون جسم فيه ولكن ظهر حكمه
اولا بظهور النفس الرحمان في العما وفي الهيا بظهور الجسم فيه ثانيا قبل
وجود العرش وكونه على الماء ملتبسا به لا يوجب عدم امكان الخلاه في جوفه
فانه ما ثم خلا غير ما عمره الجسم فاذا ثبت خلق الكرسي وباتية المخلوقات
في جوف العرش ثبت حكم الخلاه فيهما ان الخلاه الهيا انما ثبت بظهور الجسم
فيه ولان لاله في الالهية على كون الماء الذي تعين عليه العرش والماء الذي استقر
عليه بقوامه اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم فكيف ان تدل الالهية
على كون الماء العنصري اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم والماء الذي كان
عليه العرش ما هو من اجرام هذا العالم لاري عالم الدنيا العنصري القاني بل من العالم
الطبيعي الباتية وهو عالم الآخرة والعرش والكرسي والفلك الاطلس وفلك المنازل
وما فيها من الجنات والنعوا لم فكلها صور طبيعية نورانية باقية لا تتبدل ولا
تتحول والسموات السبع والارض وما بينهما وما فيها فكلها صور عنصرية ظلمانية
فاينة تتبدل وتحول فالما المختص بهذا العالم هو الماء العنصري القاني
ولامتناسبة بينه وبين العرش الطبيعي الباتية فضلا عن كون الماء العنصري
في مركز الارض وفلك العنصریات وكون الماء الذي كان عليه العرش في

مركز العرش وفلك الطبيعة النورانية الذي علا عن العنصر والعنصریات **فك**
قال ذلك المحي في اثبات كلام القاضي **واما** وجه دلالة الالهية على ان الماء
اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان
من لوازم وجود الجسم فان الفاعل اذا وجد الجسم وجد له الماء في مكان
صحوابه والمكان الخفاف من الاجسام هو الفوق واللتقال هو التحت وتحتها
انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه
الموقوف على وجود العرش في اخر عنه حدوثا **انتهى** **اقول** فعلى هذا لا بد
للعرش ايضا من المكان فانه اذا كان الماء الذي عليه العرش في جوف العرش
على مكان طبيعي فلا بد ايضا للعرش من مكان يتوقف وجود العرش على وجوده
وهذا تحيل غير سالم ووجود الماء الذي كان عليه العرش في جوف العرش
على مكان طبيعي فانه لا يدل على ما خرو عنه في الحدوث لانه يجوز ان يحدث
عند حدوث العرش لانه من جملة ما حواه العرش ويجوز ان يحدث قبله ويكون
مادة وجوده ويجوز ان يحدث بعده فسقط الاستدلال التحيلي واما الالهية
فلان دل على حدوثه بعد العرش فضلا عن كونه اول حادث بعده بل تدل على حدوثه
قبله وعلى اصله فان كون العرش على الماء يدل على حدوثه قبل العرش
وعلى اصله ووصول الحياة والمدة منه اليه فانه يحفظ من تحته لان الماء
اصل كل شيء طبيعي وعنصري وحياة كما قال تعالى **وخلقنا من الماء كل شيء حي**
وروي الحديث ذكر السيوطي في كتاب الدر المنثور وقال **واخرج الطيالسي**
واحمد والترمذي وابن ماجة وابن منذر وابو الشيخ في العظمة وابن مردويه
وابن ماجة في الاسماء والصفات عن ابن عباس **قال** قلت يا رسول الله
اي كان ربنا قبل ان تخلق السموات والارض قال كان في عا وما فوقه هو
وما تحته هو وخلق عرشه على الماء فخلق العرش على الماء يدل على حدوثه بعد
الماء لا على حدوث الماء بعده فالعدول في تفسير هذه الالهية عن اصدق القول
الذي هو قول الله تعالى وقول الرسول في التحيل الذي يقتضيه علم الهيئة
الحالي عن نور النبوة والبصيرة ضلالة محض **قال الشيخ رضي الله عنه**
في عمله المستوفى وهذا التركيب لا يمكن ادراكه الا بالكشف والاطلاع
وتخبر الصادق اذا اخبر به وكذلك اهل التقاليد القائلون بالوصد



واصحاب علم الهيئة لم يعرفوا من ذلك الا بطريق الكشف الحسني فابصر واحركات
الكواكب واستدلوا بذلك على كيفية الصنعة وترتيب الهيئة فخطوا في
بعض ما بنوا في بعض ثم قال لان ذلك صنعة حكيم وتقدر عز وجل علم يقين
العلم بغير ما اخبره باللسان الصادق والعلم الضروري او اقامة المثل
بكيفية الامر في القدماء في هذه الطريقة كلها مدخل واجالوا الفكر في علم
لا يحصل بالسر وخطوا من كل وجه انتهى

ولشرح نتكلم على البحث الثاني المتعلق بآية خلق الانسان
التي تضمن اعظم المنن على الانسان وتوقظه الى التفكير في مبداء خلقه ليستد
بها على صناعه ويعا عوده وحشره كما قال تعالى وفي الارض ايات للذين
وفي انفسكم افلا تبصرون وقد تعددت الاشارة الى ذلك في الكلام
العظيم ارشاد المن تدره وعقله فهو شاهد منك عليك فلا تغفل عن الحق
في ذلك الذي هو اعظم العبادات وعظمة وسبحه بانواع التعظيم والتسك
حي ينقطع منك نياط القلب كما قال الله تعالى قتل الانسان ما اكفره
من اي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره
ثم اذ اسأله نسره وليعلم ان من كانت فطرته من التراب وعوده الى ذلك
المآب لا ينبغي ان يفخر بغير الكمالات النفسانية ولا يترفع على الفقر بالادب
الدينية الغير المرضية فان اكرمكم عندنا اتقاكم وما لابن ادم والفخر
واوله نطفة مذن واخره جيفة قذرة وهو ما بين ذلك حامل العذرة
وقد استدل على اعتبار الكفاة في غير المال بقول الامام علي

ابن ابي طالب رضي الله تعالى عنه

الناس من جهة التمثيل اكفاء ابوم ادم والامرحوا
نفس كفنس وارواح مشاكلة واعظم خلقت فيها واعضاء
فان يكن لهم من اصلهم حسب يفاخرون به فالطين والماء
ما الفخر الا لاهل العلم انهم على الهدى لمن استهدى اذ لا
وقدر كل امرء ما كان تحسنه وللرجال على الافعال اسماء
وقد اخذ ذلك من قوله تعالى في سورة النساء والله اعلم بابائكم
بعضكم من بعض قال القاضي اي فاكفوا بظواهر الايمان فانه العالم

بالسرار ويتفاضل ما بينكم بالايمان فرب امة تفضل الحرة فيه ومن حكم ان
تعتبروا فضل الايمان لافضل النسب والمراد ما ينسبهم بنجاح الاماء ومنعهم
عن الاستنكاف منه ويؤيده بعضكم من بعض انتم وارقاوكم متنبسبون
نسبكم من ادم ودينكم الاسلام اذا علمت ذلك فنقول قال الله تعالى
ولقد خلقنا الانسان قال المولى ابو السعود العمادي شرح في بيان مبداء
خلق الانسان وتقلبه في اطوار الخلقة وادوار الفطرة بيان اجمالي
اثر بيان حال بعض افراد السعداء واللام جواب قسم والواو ابتدائية
وقبل عاطفة على ما قبلها والخلق كما قاله في سورة البقرة تبعا للكشاف
في العرف العام اتجاد الشيء على تقدير اشتواء واصله اي معناه الاصلي
بحسب اللغة المتقدرة يقال خلق الفعل اذا قدرها وسواها بالمقياس
وقد فرق صاحب الكشاف بين الخلق والجعل بان الخلق فيه معنى التقدير
ويجعل معنى التضمين كائنات من شيء او تصيير شيء شيئا او نقله
من مكان الى مكان ومن ذلك وجعل منها زوجها وجعل الظلمات والنور
لان الظلمات من الاجرام المتكاثفة والنور من النار وخلقناكم ازواجا
لجعل الالهة الها واجدا انتهى قال المحقق القناري قوله وفي
الجعل معنى التضمين اي جعل شيء في ضمن شيء بان يحصل منه او يصير اياه
او ينقل منه او اليه وبالجملة فيه اعتبار شيئين وارتباط بينهما وفي
الخلق معنى الاتجاد بهدر وتسوية وهذا الفرق الذي فرق به صاحب
الكشاف بين الخلق ومطلق الجعل فلهذا جعل تصيير شيء شيئا من موقلة
التضمين وخالفه القاضي فخص الفرق بين خلق وبين جعل المتعدي الى
مفعول واجد بناء على انه المحتاج الى الفرق فنظر القاضي الى الكفاة
بقدر الحاجة ونظر صاحب الكشاف الى تكبير الفائدة ببيان اعتبار التضمين
في مطلق الجعل سواء كان الجعل الذي يخفى بصدده او الجعل الذي يتعدي
الى مفعولين وكل من النظر وجه ثم ان اختلاف النظرين اظهر من
ان تخفي ومن العجائب ما سلكه مولانا سنان افندي فانه فصل مراد الكشاف
ثم عقبه بقوله واما القاضي فقال وبين جعل الذي له مفعول واحد
نظر الى انه المحتاج الى الفرق في هذا المحل لانه خالف الكشاف كانوا

وبذلك سقط ما اعترض به مولانا ابن كمال باسما على الخوري القنطاري حيث
قال الجعل فيه معنى المعلق والارتباط بان يكون فيه او معه او اليه لا بان
يصير لانه معنى اخر للجعل وحيد يتعدي الى مفعولين وذلك لان التقاضي
شرح مراد اف وقد عرفت ان مراده بيان اعتبار التضمن في مطلق الجعل
تكثر اللفاظ لئلا يؤول الى الخوري القنطاري بل لو كان اقتصر على بيان الجعل
المقدي الى قول واحد لورد اللوم عليه انتهى قال مولانا سعدى افندي
ثم ما ذكر من اعتبار التضمن في معنى الجعل معناه ان التضمن يعتبر في معنى
الجعل على الاطراد فلا يتوجه ان الخلق يتضمن معنى الجعل ايضا كما في قوله تعالى
خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها فليست الانسان من خلق خلق
من ماء دافق الى غير ذلك لانه غير مطرد واما ما اجاب به صاحب الكشف
من ان الفارق بينهما اختصاص الخلق بمعنى التقدير دون الجعل وان كان
التضمن مشترك بينهما فتعبد والامكان المناسب ان يقول ان الخلق فيه
معنى التقدير دون الجعل انتهى وقبل اعتبار قيد الاطراد ناشئ من عدم التبيين
لكون المراد من اللفظين متضمنين في اصل وضعها فلا بأس باستعمال
كل منهما مكان الآخر وما في الاليتين من قبيل هذا الاستعمال واعترض بان
دعوي الفرق بين اهل الوضع والاستعمال ليس هو من دعوي قيد الاطراد
حتى يتمسك بالفرق ويمنع قيد الاطراد بل هو محتاج الى النقل عن اللغة
وليس فليس **بقى بحث** في قول الكشاف والنور من النار فان تخصيصه
النور بما يحصل من النار مشكل مع عموم ما يحصل من الشمس والقمر وسائر الكواكب
بل هي افرادة الجامعة وكان الحامل على ذلك تفرجه في تفسير سورة الملك
بان الكواكب اجرام فارية لكن ذلك غير مرضي عند القاضي البضاوي فانه صرح
في الطوالع بان النار عنصر تحت الفلك والاجرام الفلكية والكوكبية مغايرة
للعناصر ولا اختلاط بينهما فلا يمكن القول بكواكب اجرام فارية ولذلك
صرح القاضي في تفسير قوله تعالى الامن خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب
بان الشهاب ما يري كأنه كوكب انقضى وما قيل انه يخار يصعد الى الاثير
بمثلته وهو كرة النار فيشتعل فتجتمعه ان صح لم يناف ذلك اذ ليس فيه ما يدل
على انه ينقض من الفلك ولا في قوله تعالى ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح

وجعلنا رجوما للشیاطین فان كل فیه يحصل في الجو العالي فهو مصباح لاهل الارض
وزينة للسماء من حيث انه يري كأنه على سطح الجو ولا يبعد ان يصير الحادث الذي
هو الخار كما ذكر في بعض الاوقات رجما للشیطان يتصعد الى قرب القابض للسمع
وما روي ان ذلك حدث بميلاد النبي صلى الله عليه وسلم ان صح فلهذا المراد كثرة وقوعه
او مصيره دخورا واختلاف في ان المرحوم هل يثا في به فيرجع او يحترق به
لكن قد يصيب الصاعدمرة وقد لا يصيب كالموج لراكب السفينة ولذلك لا يتردد
عنه راسا ولا يقال ان الشيطان من النار فلا يحترق لانه ليس من النار
الصرف كما ان الانسان ليس من التراب الخالص مع ان النار القوية اذا استولت
على النار الضعيفة استهلكتها واما الاستكال في كلام العلامة بانوار الجان
وعرش الرحمن وامثالهما فغير وارد لان المراد هذا النور المشاهد لكل احد
هذا وقد حقق العلماء ان الخلق هو اليجاد بعد العدم لا مطلقا فخلق الشيء
ايجاد بعد ما كان معه وما لا مطلقا وهذا لا يقال ان صفات الله تعالى
مخلوقة لانها لم تسبق بالعدم وان كان التحقيق انها ممكنة بالذات اي في
حد ذاتها ممكنة فهي محتاجة الى الغير لان كل ممكن محتاج لا واجبه بالذات
اي بذاتها والالزم تعدد الواجب لذاته وذلك لا يجوز وهذا اعني كون
الخلق هو اليجاد بعد العدم لا مطلقا هي النكته الصحيحة لا مستأهم من القول
بان القرآن الذي يؤمن جملة الصفات مخلوق وذلك لان خلق الشيء ايجاد
بعد عدمه والصفات ليس شيء منها مسبوقا بالعدم بل هي موجودة ازلا
وايضا وان جاز ان يقال فيه وفيه سائر الصفات انه مخلوق وان الذات
خليقة وان الذات اوجدته وخوذلك من العبارات لكن بمعنى انه محتاج
الى الذات لا بمعنى انها اوجدته بعد ما كان معدوما لكنهم يتحاسنون على اطلاق
مثل هذه العبارات واستعمالها وان كانت صحيحة في نفسها ويروى الحوص
في مثل ذلك سؤالا وجوابا بدعة لكن ليس في ذلك وارد اية الشرع ولا استعمالا
فيه ولا محذور في تركه ولا ترك التعرض له الا اذا الجاهل الضرورة الى بيان
الحال في ذلك كان تخشى توهم السائل عندنا ما هو محذور فلا يتمنعون حينئذ
من الكلام فيه بل قد يكون واجبا فتصير البدعة واجبة والبدعة من اقسامها
الواجب وما يتعلق بذلك ان الامام الرازي قال في التفسير ان الذات

المقدسة كالمبدأ للصفات وقد يستلزم كظاها من انها ليست مبدءا بانها اذا لم
تكن مبدءا لم تكن الصفات ممكنة بل واجبة فيلزم تعدد الواجب وذلك لا يجوز
والجواب المتبادر من المبدء هو الموجد بعد العدم والصفات غير مسبوقة
بعدها بل موجودة الا انها مقتضى الذات ومحتاجة اليها ومتوقفة عليها
فكانت الذات بالنسبة اليها كالمبدأ لان المبدء محتاج اليه وان لم تكن
مبدءا حقيقة لكونها غير مسبوقة بالعدم ومنهم من جعل النكته في الامتناع
من القول بان القرآن مخلوق انه يومهم معنى المفتري لان المخلوق يطلق
معنى المفتري ومنهم من جعل خلاف ذلك وهذا تعلم ان ما ذهب اليه
الحائلة من ان افعال الله تعالى قديمة غير معقول فان ايجاد زيد مثلا وجد
بعد ان لم يكن فما معنى كونه قديما فلعل مرادهم ان هناك صفة اخرى قديمة
زائدة على الصفات الثمانية وراة القدرة والارادة هي ان تلك الصفة الاخ
منسأة للافعال فاطلاق القدم على الافعال باعتبار منشأها القديم
وهو تلك الصفة الزائدة على الثمانية **وبما حققناه** ظهر صحة ذكر ما قاله القاصي
في تفسير قوله تعالى **احسن كل شئ خلقه** من سورة السجدة انه قرى بسكون لام
خلقه على البدل من كل بد لا اشتغال وقرافان والكوفيون بفتح اللام على الوصف
قال فالشي على الاول يخص بمفصل وعلى الثاني بمتصل **قال مولانا سعدى**
افندي فان قيل لا نسلم ذلك فاسد تعالى هو موجد الصفات الجليلة في ذاته
المقدسة بل موجد انه ايضا على ما زعم اكثر المتكلمين فما وجه الاحتياج الى
التخصيص وما المانع من الابقاء على عمومته قلنا لفظ الخلق فانه الاخراج من العدم
الى الوجود لا الانجاء مطلقا وهذا كفر وامر قال بخلق القرآن وكذلك
صيغة احسن تدل على الاختيار على ما حققه الامام الغزالي في تهافت الفلاسفة
انتهى ولا يخفى ما في قول سعدى بل موجد ذاته ايضا على ما زعم اكثر المتكلمين
من الحنابلة فانه صريح في ان هناك خلافا بين المتكلمين وكذا جعله المانع من
ذلك لفظ الخلق لا الانجاء فان ظاهره انه يصح ان يوصف بانه اوجد الصفات
وذاته ايضا وهذا في غاية الحفا لا تري ما ذكره المولى خسرو في حاشية القاصي
عند الكلام على قوله تعالى وهو على كل شئ قدير فان قيل ما فائدة افراد الممكن بالذكر
وكان يكفي ان يقال حال حدوثه قلنا كما اشار به الى صفاته تعالى فانها

ممكنة مع قدمها لكن كونها معدورات في غاية الاشكال لما تقر بان اثر الحنا لا يكون
الاحداثا ولذا اضطررنا الى القول بكونه تعالى موجبا بالذات في حق الصفات
كما ذكر في الكتب الكلامية انتهى هذا وقد يوجه كلام سعدى عاقلة انما قيل
الفناري في بحث الحد من حوائج المطول ونصه ان قلت فيلزم ان يكون الشا
على الصفات القديمة جدا اذا استناد تلك الصفات الى الذات ليس بالاختيار
والا لزم حدوثها على ما هو المشهور المقر في علم الكلام ولو سلم فليست من قبيل
الافعال **قل** لما كانت الذات كافية في اقتضاء تلك الصفات جعلت
بمثلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلمنا اولان تلك الصفات مبدءا
الافعال الاختيارية والحد عليها باعتبار تلك الافعال فالموجود عليه فعل
اختياري في المال واما المصير الى ما ذهب اليه الامدي من جواز استناد
القديم الى المختار وتجوز ان يحد على تلك الصفات حقيقة بهذا الاعتبار
كما زعم الجبائي فما لا يفيد في هذا المقام اذا لا يفيد الفعلية كما عرفت على انه
لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة والاشئ او تقدم
الشي على نفسه وذلك لان الاختيار يقتضي ان يكون مسبوقا بالارادة والحا
ان الارادة فرع العلم والحياة وقال المولى خسرو ان الامدي يمنع اقتضاب
الاختيار والحدوث لجواز كونه بالذات لا بالزمان لكنه مخالف للمذهب لان
لا نقول بالتقدم الذاتي ونفى الامدي استلزام الصدور بالاختيار من افعال
الحدوث ممنوع بناء على انه تجوز ان يثبت منه تعالى قصد مستمر الى وجود مستمر
وذلك لان قصده وارادته تعالى من الكمال بحيث لا يتخلف عنه المقصود
اصلا فاللازم تقدم القصد بالذات وانه لا يوجب الحدوث لعدم ارادة
الواحد منا يتخلف عنها المراد لقصورها وعدم استلزامها اياه انتهى وقد
لخص في ذلك المحقق المصنوعي حيث قال في حذلقه وهذا لما شرطوا في المجهود
عليه ان يكون فعلا اختياريا استقل كل شئنا الله تعالى على ذاته المقدسة
والصفات الذاتية التي تحققت بغير اختيار كالعلم والقدرة والحياة والارادة
والصفات السلبية الازلية كعدم السربلية فانها تمنع ان تكون حاصلة
بالارادة والاختيار عند اهل السنة ايضا كما حقق في محله اما ما يتوقف
الارادة عليه كالعلم والحياة فظاهرا واما ما لا يتوقف عليه الارادة فلما

اشتهر بينهم من ان المشبوق بالارادة خادق والحادث لا يقوم بذاته واجب
عن ذلك باوجه منها ان الصفات مختارة له تعالى لا بمعنى انجاده لها بل
بمعنى ذاته اقتضت وجودها على ما هي عليه فنزلت منزلة افعال اختيارية
وقال في حواشي التلويح وتمسك الخطائي في الجواب عن ذلك بما ذكره
الآمدي من ان صفة وصفاته تعالى عندنا بالاختيار لا يستلزم حدوثها لانه
قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز ان لا يتخلف عنه المقصود
المختار بل يكونان معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث
اذ لا يبعد فيما توقف عليه الفعل الاختياري كالعقل والقدرة والاتسلسل او
لزم تقدم الشيء على نفسه **وبقي الكلام** في قوله بل يوجد ذاته ايضا على ما زعم
اكثر المتكلمين وبيان ما ذكره علماء الكلام في شرح قولهم واجب الوجود
من ان معناه ان ذاته توجب وجوده **فان قلت** فعلى هذا يلزم تقدم
الشيء على نفسه او كون الشيء وجودا مرتين لانه لما كانت الذات سببا ووجوب
للوجود كان متقدما للوجود عليه ضرورة تقدم السبب على المسبب فان كان
الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل وان
كان الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر يلزم ان يكون الشيء موجودا مرتين
وهو باطل ايضا **قلت** ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده
وعدمه فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه مرتين وايضا يلزم التسلسل
على تقدير كون الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر لانه ان كان الوجود المتقدم
الذي هو غير الوجود المتأخر مقتضى لذات كان الذات متقدما عليه الوجود
وهذا الوجود غير الوجودين المتأخرين بالعرض فيحصل للذات وجود ثالث
وهذا الوجود الثالث ايضا ان كان مقتضى لذات متقدما عليه بالوجود
ويمكن تقريره الى اخر النهاية فيلزم التسلسل وهو ايضا باطل فافهم ولا تغفل
كذا قرره بعض ارباب الحواشي **وذكر** المحقق الدوايني في تحقيقه ما نصه ووجب
الوجود عند جمهور المتكلمين ان تكون الذات علة قائمة لوجوده وعند الفلاسفة
وظائفة من محقق المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا
خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل يمتنع من
الماهيات الموجودة في باوذي النظر امر مشترك الجميع فيه وبه يمتنع

المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في تلك الممكنات بالاضافة الى
الماهية التي يمتنع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون
الممكنات بهذه الحثية مستندا الى وجود يكون تخصيصه بسلب الوجود الى
غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته **فان قلت** ان اريد بالوجود المعني
المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات
وان اريد به معنى اخر اصطلاحيا تسميه بالوجود فيكون النزاع لفظيا **قلت**
المراد به ما هو مبدا انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته
بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل **فان قلت** على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كانت الذات علة للوجود تكون ذاته بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم
فلا يبقى نزاع بين الفريقين **قلت** القائلون بالعينية استدلوهم باطلان
هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان
الاجزاء فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
اجزائها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدوران
كان مغايرا لانه نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود مؤعنه
على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الوجود واحد فكونه بذاته مبدا
لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير
من شبه انتهى كلام المحقق الدوايني وبه يتضح معنى قول سعدي المذكور
فان قلت فذكر ابن ابي شريف انه لا يقال انه تعالى يملك صفاته
الذاتية لان الملك يوهب الحدود وايضا المملوك غير المالك والصفات
الذاتية ليست غيرا كما انها ليست عينها وقد قال الجلال المحلي في قوله
الحمد لله ان جعلت اللام للملك حمل الحمد على حمد المخلوقين قال بعضهم ووجهه
ان حمده تعالى لا يوصف بانه يملكه وفيه تأمل اذ ليس هو من الصفات الذاتية
الا اذا حمل على حمده النفس فليتامل **بقبح** في جواز اطلاق لفظ واجب
الوجود عليه تعالى مع انه لم يرد في الكتاب والسنة ثم اشترط التوقيف في اسماء
تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم
الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده
كما في حسن الوجه فليس في محل النزاع وفيه نظر والحق ان اطلاق لفظ

واجب الوجود عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلّة الشرعية كذا في حواشي المواقف
للفناري وأعلم ان الخلق على ما قلناه من انه لا يجاد الى اخره لا يستلحق قوله
تعالى خلق الموت والحياة فهو بينهما ما لا يقدر والاعدام مقدرة والتحقيق
ان الخلق ان جعل بمعنى الاججاد لم يستقم في اعدام الملكات اذ سائبة التحقيق
لا تكفي في حقيقة الاججاد وان جعل بمعنى الاحداث استقام لانه اعم من
الاججاد في صورته الاعدام كما تقر في علم الكلام **وهنا بحثان احدهما**
ذكره ابن الهمام في المسيرة له ان الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات
قديمة زائدة على الصفات المتقدمة عند متاخر الحففة اخذ الله من قول
ابن حنيفة كان الله تعالى طالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق
والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تنوعها سوى صفة القدرة باعتبار
تعلقها بمعلق خاص فالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والرزق
صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وذلك لانهم قائلون بان صفات
الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة
وفي كلام ابن حنيفة ما يوافق كلام الاسعري على ما قاله الطحاوي حيث قال
فكما كان تعالى بصفاته ازلها كذلك لا يزال عليها ابدا ليس منذ خلق الخلق
استفاد اسم الخالق ولا باحداث البرية استفاد اسم الباري له معنى الربوبية
والحال انه لا مربوب موجود ومعنى الخالق والحال انه لا مخلوق موجود كما انه
محي الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق الخالق قبل انشاائهم
ووجه ذلك انه تعالى على كل شيء قدير فمعنى الخالق في الازل قبل الخلق انه استحق
هذا الاسم بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق
في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا عين ما يقوله الاشاعة **قال**
الشيخ ابن ابي شريف في شرح المسيرة واعلم ان اطلاق اسم الخالق بمعنى القادر
على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه واما
في قول ابن حنيفة كان طالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل
اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في اصول الفقه **وقد**
وقع في البحر للزكريا ان اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل
وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا ان صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما

حادثة انتهى بمعنى فيه بحث لان قوله وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاسعري
القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلزم كلامه طريق الماثير القائلين
بقدمها فان قيل لو كان مجازا لوجب فيه وقولنا ليس خالفا الى مستحق
لا يقال مثله قلنا استجانه والكلف عن اطلاقه ليس من لغة بل
من جهة السمع ادبنا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه
اوجد المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل والتحقيق
ان الاطلاق الحقيقي هو اطلاق قولنا قادر على الخلق قادر على ايصال الرزق
واما اطلاق الخالق على القادر على الخلق قبل وجود الفعل وهو الخلق وكذا
اطلاق الرزاق بمعنى القادر على ايصال الرزق قبل ايصاله فيظهر ان الكلام
فيه كالكلام في تسمية الكلام في الازل خطا با حقيقة قبل وجود المخاطب
واسما عنه فيجري فيه الخلاف فيها فعلى الراجح ينبغي ان يسمى بذلك حقيقة
انتهى كلامه **ثم راي السيد** سال عما وجه به الكثاف اضافة مالك
ليوم الدين من ان اضافة مالك يجوز ان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين
كقولهم وفادي اصحاب الجنة وفادي اصحاب الاعراف والدليل عليه قراءة
ابن حنيفة ملك يوم الدين ويجوز ان تكون للاستمرار قال السيد فان قيل
ليس يوم الدين وما فيه مستمر في جميع الازمنة فكيف يتصور كونه مالكا على
الاستمرار اجيب بانه مالك للاشياء كلها ازلا وابدا ولا يتغير بوجودها
وعدمها الا تعلق ملكه بها كما قيل في التكوين اي لانه لا يلزم من قدم التكوين
قدم المكون ولا من حدوث المكون حدوث التكوين قال ويجه عليه ان الماكي
حينئذ لا يحتاج الى ان يأول ويجعل من قبيل وفادي اي والمصنف قد اؤله
وجعله من قبيل وفادي ولو كان الجواب المذكور وهو قولكم بانه مالك الى
اخره صحيحا لم يحتج المصنف الى التاويل وجعله من قبيل وفادي وهذا التاويل
والجعل يدل على ان الجواب غير صحيح قال وقد تجاب بان معنى الاستمرار هو البوت
من غير ان يعتبر معه حدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كانه
قبل يوثاب الملكية في يوم الدين واذا المرعبر في مفهومه حدوث لا يعبر بالانتفا
مسابهة الفعل ويدفعه ان الاستمرار صريح في الدوام فالاولي ان يقال
ان يوما الدين لتحقيق وقوعه وبقائه ابد احوال كانه متحقق مستمرا لانه لم

يصرح بذلك اعتمادا على ما ذكره من التاويل في الماضي ومما كان جعل المستقبل المحقق
الواقع كالماضي الواقع مبالغة في تحقيقه فيستعمل فيه اسم الفاعل على انه خاص
ادعا وان كان مستقبلا حقيقة اي فالمراد من قوله اجيب بانه مالمك للاشياء
كلها اذ لا وانما لا استمرار الادعاء لا الاستمرار الحقيقي لان مالمك الاشياء
يوم الدين لم يوجد في الماضي لكن لتحقيق وقوعه كانه موجود فيه فهو مستمر بالادعاء
فليراجع الايات وكلام الوالد في تحقيق اسم الفاعل وكلام الايات الظاهر
وغيرها وعلى كلام البحر للزكري **المبحث الثاني** قال علماء الكلام فان قيل
اخبر الله تعالى عن موراضية كقوله تعالى وجاء اخوة يوسف انا ارسلنا نوحا
انا انزلناه في ليلة القدر وهذا انما يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر
فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازل مستبوقا بغيره وهو محال
ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر كان كاذبا قلنا اخبر الله تعالى لا يتعلق
بالزمان لانه ازل والمخبر عنه متعلق بالزمان والتعبير بالمخبر عنه لا على
الاخبار الازلي وهذا كما انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيخلق العالم
ثم لما خلقه فيما يزال كان عالما بانه قد خلقه والتعبير بالمعالم لا على العلم
عندنا ولا على الذات فكذا هذا انتهى **وقال** مولانا سعدى في حواشي سورة الانفا
عند قوله تعالى لا يعلمها الا هو **قال** مولانا العلامة وقيل وفيه دلالة على
علمه بالاشياء قبل وقوعه ويرد عليه ان علمه تعالى ليس بزمني فلا قبلية بينه
وبين الاشياء الواقعة في الزمان انتهى **قال** مولانا سعدى لاشك في
تقدم ذاته وعلمه بالمصنوعات غاية ان ذلك التقدم ليس بزمني بل ينبوع
من التقدم كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض في ما حقق في موضعه ثم
هذا السؤال المتقدم هو التاسع من ادلة المعتزلة على حدوث القرآن المذكورة
في المواقف وعبارته التاسعة انه تعالى اخبر بلفظ الماضي في نحو انا انزلناه
انا ارسلناه ولا شك انه لا انزال ولا ارسلان في الازل فلو كان كلامه قديما
لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى
الازل وقد اجاب عنه وعن بآية الادلة العشرة الذي تاسعها هذا
وسايعها ان القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه
لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة

بذاته تعالى حيث قال والجواب عن الوجوه العشرة بانها تدل على حدوث اللفظ
كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مر تحقيقه انتهى وقال القاضي
في تفسير قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية والمعتزلة على حدوث ان
فان التغيير والتفاوت من لوازمه واجيب بانها من عوارض الال والمتعلقه
بالمعنى القائم بالذات القدير انتهى وقد سلك القاضي ايضا هذا المسلك
في تفسيره فقال اجبت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه
لا استدعاه سابقة مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم
حدوث الكلام كما في العلم انتهى قال الطائفة روي قوله بانه مقتضى التعلق
اي استدعاه سابقة مخبر عنه مقتضى التعلق اي تعلق المعنى بالنفس بالشيء المخبر
عنه بمقتضى السابقة اي سبق مخبر عنه فيكون التعلق حادثا وحديثا والتعلق
لا يستلزم حدوث الكلام الذي هو المعنى واعلم ان اقوي شبه المعتزلة على
حدوث الكلام وجهان احدهما ان الطلب عن المعدوم محال فلا بد ان يكون
الطلب طلبا عن الموجود فلا يكون في الازل طلب عن المكلفين فيكون معاني
الاوامر والنواهي حادثة بحدوث المأمورين واجاب عنه الغزالي بانه ليس
من شرط الامر ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته
قبل وجود المأمور واذا وجد كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجديد طلب
واقضائه آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقضائه طلب العلم على
تقدير وجوده فله ان يعدد في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وكذا قال
صاحب المواقف واعترض عليه الشريف العلامة بان ما يجده الواحد من باطنه
هذا العزم على الطلب وتخييله وهو ممكن وليس بسفه انا نفس الطلب فلا شك
في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال
انتهى فعلى هذا يكون المعنى القدير ليس بنفس الطلب بل شيء يتفرع عليه الطلب
كما قال الغزالي في انا ارسلناه ان المعنى القدير موجود اثباتا رسال نوح
واما الماضي فامر حادث وههنا الحاث يطول الكلام بذكرها والدليل الثاني
من شبه المعتزلة ان الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضي كما انا ارسلنا نوحا
يدل على تقدم وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل
على حدوث الكلام اذ السى المتأخر عن اخرا بالزمان حادث واجاب عنه الامام

الغزالي في قواعد العقائد باننا نقول يقوم بذات الله تعالى عن ارسال نوح
معنى عنه قبل ارساله انا نوسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف
باختلاف الاحوال **اقول** هذا يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا ارسلنا
بمعنى بل القديم اثبات ارسال نوح في زمانه مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته
واما المتغير صفات ذلك الزمان فقد كان مستقلا قبل وقوعه وبعد وقوعه
صار ماضيا لكن معنى انا ارسلنا هو اثبات ارساله في الزمان الماضي وكونه
في الزمان الماضي امر حادث اذ لم يتصف به ثم انصف وعلم من كلام الامام
الغزالي ان هذا القدر لا يقع في كون الكلام النفسي قدما **اذا** اتقرر
ما قلناه لك ظهران قول القاضي البيضاوي في الجواب انه مقتضى التعلق بالماضي
ليس له وجه ظاهر وغايته ان يجعل ما قاله الغزالي انتهى كلام المكارزي
وللعصام في حواشي العقائد كلام في ذلك فراجعه **وقال** المحقق المتقاربي
في شرح المقاصد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسرجدا
وكذا المتصف القول بان المتصف بالمضي وغيره اللفظ الحادث دون المعنى
القديم **وقال** المولي خسرو في حاشيته على التلويح في قول التلويح عبارة عن ذلك
المعنى القديم مانصه ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه ولا انه دال عليه
بالوضع لان المدلول الوضعي هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه دال
عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان المنطق الظاهري في الانسان كما يدل
على مبدئه له بغير اعلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى وتقدس
يدل الكلام اللفظي على مبدئه له بغير اسرار الصفات انتهى **وقوله** تعالى
الانسان قارى في الشافعية وشرحها وزنه فعلاان باصالة العزة لانه
من الانس يضم العزة وقيل وزنه افعان بزيادة العزة واصالة العزة الياء
وحذفها لانه من نسي لحي انيسيان بالتصغير بوزن افعلاان ولما روي
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه انما سمى انسانا لانه عهد اليه فسمي كما
قال تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فسمي وقرئ وافيضوا من حيث افاض
الناسي اي ادم **ولقول** اي تمام
لا تنسين تلك العهد فامنا **سميت** انسانا لانك ناسي
فوزنه مكبرا افعان **ومصغرا** افعلاان لانهم صغروا على انيسيان وهو

الحامل لهم على ان اصله انيسيان حذفت الياء على غير قياس والواجح الاول
لحي انش بكسر الهمزة وسكون النون وانس بفتحها وانيس بفتح الهمزة واناس
بضمها في معنى الانسان ولانه لا يوافق نسي لفظا اذ ليس فيه ياء لا معني
اذ ليس فيه دلالة على انيسيان فوزنه فعلاان ووزنه مصغرا فيسليان
وماقا له الثاني فاسد لانه يقتضي الاعلال بحذف اللام في الافراد وهو
ظاهر في الجمع اذ قلت اناسي لان ياء الاخيرة مبدلة من النون واصلة
اناسين والياء قبلها زائدة وليست بلام الفعل اذ لا يقع بعد الف الجمع
ثلاثة احرف بغير هاء التانيث الا واوسطها حرف مد زائد كصا ينج والمروي
عن ابن عباس لم يثبت **وابو** تمام لا يجزئ بشعره انتهى فقوله وفي الجمع الخ
هذا مذهب سيبويه ونظم بطري في جمع نظريات قال الجوهري نظريات مثل
القرطاب دويبة كالهرة منقح الريح تزعم العرب انها تقسو في ثوب احدهم
اذا صادها فلا تذهب راحته حتى يبلى الثوب **وقال** حسن الفارسي
في حاشية المطول والاناسي جمع انسان العين وهو المثال الذي يري في سواده
واصله اناسين قلبت النون ياء على خلاف القياس **وقال** القاضي قري
واناسي بحذف الياء يعني يا افاعيل كما يقال افاعم وانا عيم وبني جمع انسي
قال ابن كمال الوزير على القياس ككرسي وكراسي ورده سعدى افندي بان
القياس فيما فيه يا النسبة ان تجمع على فعال الله كازارقه ومهاكبه في ازرية
واهلبي نعم اذا لم تكن للنسبة تجمع على فعال ككرسي وكراسي ويبعد ان يقال
الياء في انسي ليست للنسبة انتهى **هذا** ولفظ الانسان يشمل الانثى
ولهذا كان اخذه في تعريف النبي اولى من اخذ الذكر ليشمل نبوة من قبل نبوته
من الاناث نعم قد تخطى الانسان بالذكور ويفرق بين مذكوره وانثاه بالتا
فيقال انسان للذكر وانسانة للانثى لكن المقام هنا يقتضي الحمل على العموم
هذا ولفظ الانسان مفعول به عند الجمهور ومثله قوله خلق الله السموات
وقوله صليت الظهر وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات خلافا
لابن هشام فيها **وقد** ذهب الشيخ عبد القادر الجرجاني والعلامة الرخري
وابو عمرو بن الحاجب الى ان ذلك مفعول مطلق وصوبه ابن هشام في المعنى
وصحبه بان المفعول به ما كان موجودا قبل الفعل الذي عمل فيه ثم وقع الفعل

به فعلا والمفعول المطلق ما كان الفعل العاقل فيه هو فعل التجاده وان كان
ذاتا لان الله تعالى موجود لا في افعال وللذوات جميعا وسبقه لذلك عبد القادر
فقال في اسرار البلاغة اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فالعالم ليس مفعولا
به بل مفعول مطلق لان المفعول به هو الذي كان موجودا فا وجد الفاعل فيه
شيئا كقولك ضربت زيدا فان زيدا كان موجودا وانت فعلت به الضرب
والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجودا فحصل بذلك والعالم لم يكن موجودا
بل كان عدما محضا والله تعالى وجوده وخصه من العدم فكان العالم المفعول
المطلق وهو المصدر ولم يكن مفعولا به انتهى واجمع الجمهور والذاهبون الى ان العالم
مفعول به لا مفعول مطلق باثباتها انا قد نعلم العالم وان كنا لانعلم
انه مخلوق لله الا بدليل منفصل والمعلوم مغاير للجهول فان كونه الله تعالى خالقا
للعالم غير ذات العالم فيكون مفعولا به وثانها ان نصف الله تعالى بالخالقية
فلو كان خلق العالم نفس العالم لم يكن ان يكون الله تعالى موصوفا بالعالم كما انه
موصوف بالخالقية العالم وثالثها ان نقول العالم ممكن فلم يوجد لان الله
تعالى اوجده واحدة وابدية فلو كان تجاده العالم واحدة نفس العالم لكان
قولنا العالم وجد لان الله تعالى اوجده جازيا مجزئ قولنا العالم وجد لانه
وجد فيكون ذلك تعيلا للشيء بنفسه ويرجع حاصلة الى ان العالم وجد
لنفسه وذلك نفي للصانع قاله الفخر الرازي في شرح المفصل حينئذ هو مفعول
به لا مفعول مطلق وقال المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف ولنا كلام في
مثل صمت يوم الجمعة او شهر رمضان او نحو ذلك هل هو مفعول به او ظرف والظاهر
الظرفية وان ثلاثة ايام في قوله فصيلا ثلاثة ايام في الحج منصوب المحل لانه
عند عدم الاضافة يكون منصوبا وان كان بتقديرية انتهى **وهنا بحث**
شريف وهو ان المحقق التفتازاني ذكر في شرحه على التسمية ان فصل كل شيء اذا
اختص بحقيقته كالحساس للحيوان بالنسبة الى الجسم النامي كان ممايزا عما عداه
مما يشاركه في الوجود وان لم يكن مختصا بالجنس كالناطق للانسان عند من يحمله
مقولا على غير الحيوان كالملائكة مثلا فهو يميز الانسان عن جميع ما يشاركه
في الجنس عن الحيوانية لانه جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة
انتهى ونقتضاه امران احدهما ان الحيوان لا يطلق على الملائكة وفيه كلام

ستمسغه وكذلك اطلاق لفظ الدابة عليهم والامر الثاني ان الناطق يطلق
على الملائكة وفيه توقف فقد صرح شيخ الاسلام زكريا الانصاري في شرح
ادب البحث بما نصه واللازم في الملازمة الكلية قد يكون اعم من الملزوم
فيلزم من وجود الملزوم وجوده ولا يلزم من انتفائه انتفاءه ويلزم من انتفاء
اللازم انتفاء الملزوم وقد يكون مساويا له فيلزم من وجود كل منهما الانتفاء
وجود الاخر او انتفاؤه نحو ان كان هذا انسا فانه ناطق ولا عبرة بنطق
الملاك والجن والبعث لما قالوا من ان المراد بالنطق هنا ما يجري على الجان
لا على اللسان وليس للملك والجان جان ولا يجري على جان انتهى وقال
القاضي في تفسير سورة السجدة عند الكلام على قوله تعالى **وجعل لكم السمع الابصار**
والافئدة خصوصا قال شيخ الاسلام في الحاشية قوله خصوصا راجع للافئدة
فهذا تصرح منه باختصاص الفؤاد بالانسان ايضا ومنه يعلم رد ما قاله
المحقق التفتازاني في شرح التسمية من ثبوت الناطق لنحو الملك فتأمل اذا علمت
ذلك فنقول الدابة لغة ما يدب على الارض وكان المراد بالدب على الارض
مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الزحف كما في الحية ويدل عليه قوله تعالى
والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه وما يدب ما من سانه ان يدب
فيستل ما لم يدب مطلقا وقد سبق لبا الفهم من على الارض على وجه الارض
وبه عتبر العنصر فيخرج ما يدب بطنها وما تحركها كالثور الحامل لها ومن الارض
خروج غيرها كالسماء ولا يبعد ان يكون خروج ذلك غير مراد لان التقيد
بالارض لان الدب عليها او صرح لمشاهدة وعبرة القاموس والدابة
مادب من الحيوان انتهى فلم يقيده بالارض وقد ذكر صاحب الكشاف في تفسير
سورة جمسق عند الكلام على قوله تعالى **ومن اياته خلق السموات والارض**
وما بينهما من دابة ما نصه فان قلت لم جاز فيها من دابة والدواب
في الارض قلت يجوز ان ينسب الشيء الى جميع المذكور وان كان مكتسبا
ببعضه كما يقال بنوا ائمة فيهم شاعر وانما يؤيد في خذ من الخاذم او ضيعة من
ضالهم وبنو فعلان فعلا كذا وانما فعله واحد منهم ومنه تخرج منها اللولو
والمرجان ويجوز ان يكون للملائكة عليهم السلام مشي مع الطيور فيوصفوا
بالدبيب كما يوصف به الاناسي ولا يبعد ان تخلق في السموات حيوانات يمشون

فيها مسمى الانسان على الارض سبحانه الذي يخلق ما يعلم وما لا يعلم من اصناف
الخلق انتهى كلام الكشاف وفيه التصريح باطلاق لفظ الدابة على الملك بناء على
بعض الاحوية المذكورة وعليه خرج المحقق النقاش ان قوله تعالى وما اتزل
السم من السماء من ماء فاجبي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة حيث
قال ان من قوله تعالى من كل دابة تعيينية بالنظر الى ما يخرج من الافراد المقدرة
الثابتة في علم الله تعالى بل الى ما يزعم المصنف من ان في السماء ايضا دواب كما
ذكره في جمسوق انتهى **وبذلك تعلم** خطا من خطأ بعض فضلا الرور
في رسالة له قار فيها والصداء على خير من دب وخشي بفتح السين حيث ان
زعم ان هذا خطا من وجهين احدهما ذكره في هذا المقام فانه مسمى الدابة ولا
يليق وصفه صلى الله عليه وسلم بذلك والثاني ان قوله خشي بفتح السين
على لاف وصوابه خشي بكسر السين وكانه التمس عليه لفظ الدابة بلفظ
الفعل اعني دب فان الدبيب هو الحركة الجسمانية سواء كان في الارض او في
السماء نص عليه القاضي في تفسير قوله تعالى والله سبحانه في السموات وما
في الارض من دابة من سور النحل وقد اختلف كلام القاضي في اطلاق
لفظ الدابة على ما في السماء مع تسليمه عموم شموله لما في الارض فقال في تفسير
سورة النحل عند كلامه على الآية المذكورة قوله من دابة بيان لما لان الدبيب
هي الحركة الجسمانية سواء كانت في ارض او سما والملائكة عطف على الميتين به
عطف جبريل على الملائكة للتعظيم او عطف المجرات على الجسمانية وبه اجمع من قال
ان الملائكة ارواح مجردة او بيان لما في الارض والملائكة تكرر لما في السموات
وتعيين له اجلا لا وتعليلما انتهى فانظر كلامه حيث صرح بان الدابة تشمل
الملائكة ولكن خالف في ذلك في سورة شوري حيث قال في تفسير قوله تعالى
ومن اياته خلق السموات والارض وما بينهما من دابة فقال قوله من دابة
اي من حي على اطلاق اسم السبب على المسبب او بما يدب على الارض ومن يكون في
احد السئين يصدق عليه انه فيهما في الجملة وقد خالف في ذلك القاضي من
حيث انه خص الدابة بما في الارض خلا لما في الكشاف قال مولانا سعدى
ان في قول القاضي على اطلاق اسم السبب فان قلت لا سببية بين الحي والدابة
حيث يصح ذكره قلت مراده السببية بين ما خذ اشتقاقها يعني انه اطلق الدبيب

مما ذكره

واريد الحياة بعلاقة السببية ثم اشتق منها الدابة والحي وقد اهل القاضي ذكر
ما جوزه الزحشري من انه يكون مع الملائكة مسمى مع الطيرانه فيوصفوا بالدبيب
او يخلق الله تعالى في السموات حيوانا مسمى فيها البعده عن الافهام وكونه بخلاف
العرف العام والافالمسى انما يكون اية اذا كان معلوما ظاهرا مكشوفاً انتهى
كلامه **واما الجواب** عن لفظ خشي بفتح السين فانه جائز في لغة طي قال
في الثانية انهم يقولون في باب يعي يعي فيبقى فيبقى فيقولون المياه المفتوحة في
المرضى الفابعد فتح ما قبلها للتخفيف وكذا في الجمول نحو دعي وبني يقولون فيه
دعوا وبنا **ومنه قول شاعرهم الحماسي**
نستوقد النبل بالحنيض ونضطأ ونفوسا بنت على الكرم
جعل خروج النار من الحجر عند صدمة النبل استيقادا اي تبعد سهاها في
الرمية من اعلى الجبل حتى تصل الى حنيضه فتخرج النار منه لسدة رمينا
ونصيدها نفوسا مبنية على الكرم اي تقتل الرؤسا انتهى **هذا** وذكر
الامام الرازي في تفسير سورة الانعام ما يصرح بعموم الدابة لغة لخرجا
سواء كان في الارض او في غيرها وبعوم الحيوان للملائكة وغير صاحب
قال في تفسير قوله تعالى وما من دابة في الارض الا ان يكون حيث
يدب او حيث يطير ثم اورد من الحيوانات ما لا يدخل في هذين القسمين مثل
حيات البحر وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه قال والجواب انه لا يبعد
ان توصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء كالطير لانها تسبح في الماء
كما ان الطير يسبح في الهواء الا ان وصفها بالدبيب اقرب من وصفها في اللغة
بالطيران الي ان قال ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض قال
والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر وانه ما في السماء
احتجاجا بالظاهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني
ان المقصود من ذكر هذه الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه
الحيوانات فلو كان اظهر المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى اظهارها
وهذا المقصود انما يتم بدكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بد كرم كان
اعلا حاله منه فلمذا المعنى قيد الدابة بكونها في الارض انتهى كلام الامام
وقال في تفسير سورة النور عند الكلام على قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء

مع ان كثير من الحيوانات غير مخلوق من الماء اما الملائكة فمخلوق من النار الى اخره فانظر
فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار الى اخره فانظر
ما اقصاه كلامه من شمول الدابة والحيوان للملك والجن وهذا مخالف لما
نقدم عن التفتازاني حيث ذكر في شرحه للتسمية وبما القاموس الحيوان بحركة
جنس الحي وهو يشمل الجن والملائكة فلعل كلام التفتازاني محمول على متعارف المل
المنطق وما تقدم على مصطلح اهل اللغة فليراجع هذا وقد ذكر السيد في
حواشي حكمه العين ان النطق داخل في حقيقة الانسان والضحك خارج عنها
اذ الانسان الموجود في الخارج المحسوس مركب من البدن اي الجسم المتحرك بالارادة
ومن الصورة النوعية الفاصلة عن المادة واما قلنا الانسان المحسوس اذ
الانسان الحقيقي المشار اليه بقوله انا هو النفس والبدن مبداء الحيوان اي
الحيوان يوضح باعتبارين اذا اخذ بشرط لا شيء اي الحيوان فقط يكون غير محمول
على الانسان واذا اخذ من غير تعرض لشيء يكون محمولا فهذا المعنى هو مبداء المحمول
وكذا الصورة النوعية امر منهم وله لازم هو النطق ويعبر عنها باعتبارها وذلك
المعبر الناطق وهو ما حوذا باعتبارين فاذا اخذ بشرط لا شيء اي الناطق فقط يكون
غير محمول على الانسان وان اخذ بشرط شيء يكون محمولا فالناطق بالمعنى الاول
مبداء النطق بالمعنى الثاني فعلم ما ذكرنا ان مبداء الناطق هو الصورة النوعية
داخل ومبداء الضاحك خارج وقد ذكرنا القاصي في تفسير قوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله الالية مانصة والالية تدل على الانسان غير الهيكل
المحسوس بل بوجوه يدرك بذاته لا يفنى بحراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه
وقاله والتداوة ثم قال في تفسير قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله
امواتا بل احياء ولكن لا تشعرون وفيها دلالة على ان الارواح جواهر قائمة
بانفسها مغايرة لما يحس من البدن تبقى بعد الموت ذراكة وعليه جمهور الصحا
والتابعين وبه نطق الايات والسنن انتهى **واقول** بين ما ذكره في
تفسيره من دلالة هذه الايات على ان الارواح جواهر قائمة بانفسها الخ
وبين ما قاله في الطوالع شاف وعبارته واعلم ان هذه النصوص تدل
على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها وما ذكره في التفسير نسبة في
الطوالع للحكما ولجنة الاسلام الغزالي قال ويدل عليه العقل والفيل والظا

منه الميل الى مذهب الحكماء لكن اختار المحقق الشريف في شرح المواقف خلافا
فقال حيث قال صاحب المواقف المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية
مجردة واما تعلقاتها بالبدن فتعلق التدبير والنصرف هذا مذهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين القرا
والراغب وجمع من الصوفية المتكشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من في
المجرات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا ولا يبعد ان يقال البضاوي
لم يقل انها مجردة بل قال ان الارواح جواهر قائمة بانفسها واما انها هل هي
مجردة كما ذهب اليه الحكماء والصوفية وبعض المتكلمين او هي اجسام نورانية
تسري في البدن وتنفارقه فلا تعيين في كلامه كما لا دلالة على تعيين شيء
من هذين الاحتمالين في الالية كما لا يخفى على ذوي الدراية والظاهر من
قوله جواهر قائمة ومن تقرير كلامه في الطوالع الميل الى القول بالجردة ولهذا
قال في تفسير سورة الحجر عند تفسير قوله تعالى فاذا نسوته عدت خلقته
وهيئة النسخ الروح فيه ونفخت فيه من روحي حتى جري اثاره في تجاوبها
اعضائه فحيي واصل النسخ اجزاء الروح في تجويف جسم اخر ولما كان الروح
يتعلق اولاً بالبخار اللطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحيوانية
فسري حاملا لها في تجاوبها السرايين الى اعماق البدن جعل تعليقه
بالبدن نفخا واصفا الروح الى نفسه كما في سورة النساء قال الفاضل
الحاروني عند قوله جعل تعليقه بالبدن نفخا اي الروح فالروح عند جمهور
المتكلمين جسم لطيف متساو لك الجسم المحسوس جري الله تعالى عادته
باستمرار حياة الجسد مادام متساو له فاذا فارقته تعقب الموت الحياة
هذا وقد ذهب الامام الرازي الى ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه
البنية المخصوصة والهيكل المحسوس لان اجزاء ابدان النور والذبول والزيبا
والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو
هو امر باق من اول العمر الى اخره والبنية مغايرة للبدن فثبت ان الانسان
مغاير لهذا البدن المخصوص فالشارح اليه عند كل احد بقوله انا واجب ان
يكون مغاير لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اسدها تحصيلها

انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفخ والدمع
في السموم وما الورد في الورد ثم المحققون منهم قالوا ان الاجسام التي هي
باقية من اول الغر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام
التي منها استلقت هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
نورية لذاتها فان خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل
سريان النار في الفخ صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح يتحرك بحركته
ثم ان هذا الهيكل في الزوال والتحلل والتبدل فاذ افسد هذا القلب
انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورية الى عالم السموات والقدس
والطهارة ان كانت من زمرة السعداء او الى الجحيم وعالم الافات ان كانت
من زمرة الاسقياء انتهى **قال** مولانا ابن كمال الوزير واذ اتحققت ذلك
وقفت على بطلان الاستدلال لتحلل البدن واجزائه على ان وراء هذا البدن
امرا مجودا هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشيرا اليه كل احد بقوله انا
لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس
ولا يلزم منه ان يكون مجرد الجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي
ذكره الامام وعلى فساد ما قيل ان كون المثار اليه باننا غير البدن واجزائه
باطل باتفاق العقلاء فرية بلا مبرية ودعوي البداة باطل بالبدية
وان اراد مطلق البدن واجزائه فكلما لا يناسب المقام وقال الامام
القرطبي في المذكرة بعد ما ذكر الاحاديث الدالة على ان الروح جسم تامل
يا اخي وفقك الله تعالى هذا الحديث وما قبله من الاحاديث برشدك الى ان
النفوس والروح شي واحد وانما جسم لطيف متشابه للاجسام المحسوسة بحسب
ويخرج وفي كفاية بلع ويدرج وبه الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وبما
له اول وليس له اخر وهو بعينين ويدين وهذه صفة الاجسام لاصفة الاعمال
وقد اختلف الناس في الروح اختلافا كثيرا الصحيح ما قيل فيه ما ذكرناه وهو
مذهب اهل السنة وبهذا يتضح لك ان ما قاله ابن كمال من انك حيوان
تجسمك الكثيف فالجسد هو الهيكل المحسوس المركب من العناصر الاربعة وتلك
تجسمك اللطيف فذلك بالروح الذي يقبضه ملك الموت اذ جاء الاجل
انسان مجوهرك النظيف فذلك النفس المجردة التي يتوفاه الله تعالى عند

مفارقة الدنيا انتهى منظور فيه اما اول افلاذ نزع الفريقين مبنى على ان
الذي يعبر عنه باناسوي الروح الحيواني المتولد من البخار يقال له الروح
وهو الجسم اللطيف المتشابه عند اهل السنة ويقال له النفس الناطقة
وهو الجوهر المجرد عند الحكماء وبعض المتكلمين على ما مر فتدبر واما ثانيا فلان فيه
تخليط المذهبين لان الحكماء من الفلاسفة والاشراقية الذين اثبتوا
النفوس الناطقة يقولون حامل القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيواني
وهو جوهر لطيف بخاري يتولد من الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
فهو مطبوعة تصرفات النفس الناطقة ويسمى الروح الحيواني كونه واسطة فيفيض
الحياة الى البدن من النفس ولاشتراك الحيوانات فيه كذا حققه الدواني
في شرح الهياكل وقال الامام القرطبي وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى
فهو ملحد وبه يظهر ان ما قاله المولي سعدي افندي في حواشي القاضى في الرد
على مولانا ابن كمال الوزير حيث قال في تفسير قوله تعالى كما بدأنا اول خلقنا
الذي يظهر لي ان الخلق بمعنى المخلوق وتفسيره بالاول لاخراج المخلوق الثاني
وهو الروح عن متناول الكلام لانه في اعادة البدن لقوله تعالى ثم انشأناه
خلقا اخر بقوله قلت انت خير بان الاهتمام باخراج الروح عن متناول
الكلام يوم ان لا يعاد وذلك باطل بل لا وجه له فانها تقف ايضا انتهى
فقد غفل عما سلفناه من التحقيق ووجه الاهتمام ان استبعادهم انما وقع
في اعادة اجزاء البدن لا في اعادة الروح فتأمل وقوله فانها تقف بوجه
قول القرطبي السابق ان من يقول ان الروح يموت ويفنى ملحد وسيا في كلام
السبكي فيه هذا وما تقدم نقله عن تفسير القاضى وغيره من ان الانسان
هو الروح دون البدن لا يناسبه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله
من طين فان الروح من الابداعيات الطائفة بكن من غير زيادة وتولد
من اصل كاعضاء جسده كما ذكره القاضى في تفسير قوله تعالى قل الروح من
امر ربي وقد اول بعضهم ما نسب للغزالي من القول بان الانسان هو الروح
بان المراد منه ان المخاطب والمطالب لما كان هو الروح وهو المدرك لا البدن
كان هو الاول في عنده بهذه التسمية ولهذا قال في كيميا السعادة ان
الانسان من عالم الخلق من جانب ومن عالم الامر من جانب فكل شئ يجوز عليه
المساحة والمقدار والكيفية فهو من عالم الخلق وليس للقلب اي الروح المجرد

مساحة ولا مقدار ولهذا لا يقبل القسمة ولوقبل القسمة لكان من عالم الخلق ثم
قال ان الروح اصل ابن ادم وان قالب ابن ادم تبع له فلا هنارعة للغزالي في
ان سمي الروح والبدن الذي هو الهما وقد قال ايضا في معارج السالكين الانسان
حيوان فاطق منتصب القامة قال وهذا الحديث اول نفسه وجمه بضرورة
الفصل بينه وبين الاشخاص الحية والافقولا حيوان فاطق يتناول نفسه ثم انه
ينقسم الى نفس وروح وجسم فالجسم هو المولود من المواد والعناصر والروح هو
الجاري في العروق والصورب والشريانات وفسرها بالحرارة الغريزية قال
والنفس الجوهر القاهر بنفسه الذي ليس بموضع ولا محل شيئا انتهى وقد يطلق
الانسان على البدن وحده كما لميت فففيه اطلاق على النفس الاله ايضا او اما ما تضمنه
قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين من خلق الانسان من
سلالة من طين فقد استدل به القائلون بجسمية الروح ومن اكثر المتكلمين كلهم
وقد استدل القائلون بالتجرد كما في الطوالع بايات منها انه يقال لما بين
كيفية تكون البدن ذكر ما يتصوره من الاطوار ثم قال ثم انشأناه خلقا آخر
وعني به الروح فدل على ان الروح غير البدن المخلوق في الاصل من سلالة من
طين فالمدكور في اية الخلق من السلالة الجسد مع ما اشتمل عليه من الروح الحيوان
فقد قال تعالى في ادم ابني البشر عليه السلام واذا قال رب له الملائكة اني خالق بشر
من صلصال من حماء مسنونه فاذا سويت له ونفخت فيه من روحي فهذا ظاهر في تفصيل
المجل في الخلق من السلالة فان ذلك للبدن المذكور ولهذا قال الامام شهاب الدين
السهروردي في كتابه شجوع الفتوح في ذكر الروح انه تعالى اصطفى جسما ادم
عليه السلام واتخذ مصدر السرور الاكبر في جعله الخليفة في الارض اي المثار
اليه بقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة فخر الاجزاء الارضية الجسمية
اربعة صباها قلبه اي القدرة لا يداع اشرار وعلم ادم الاسماء كلها ثم
صقل مائة وجوده بالتسوية ثم نفخ فيه من روحه فاستعدت جد اول اجزائه
وابعاضه لجريان عدد حركات الصفات فصار سمعه واعيا وبصره فاطرا ولسانه
ناطقا ويده باطشة وقدمه ساعية وقلبه مزينا ينشأ منه القدرة انتهى
وبالجسملة فالظواهر لا تفيد القاطع وتقبل التأويل ولهذا كانت المسئلة
طنية **هذا** واكثر المتكلمين على ان الروح جسم لا جوهر مجرد لقوله تعالى
فادخلني في عبادي وادخلي جنتي والتجرد بتمامه وكذا ما ورد من ان ارواح

بعض المؤمنين في اجواف طيور خضر ترث في الجنة وقاوي الى قناديل معلقة تحت
العرش وارواح الكفار في سجين وان كان ذلك مأولا بما ورد في ارجاء الجليل
والشامخ ومن اهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما
ولهما ايضا ظواهر والمسئلة ايضا ظنية انتهى وحيث قلنا بان الارواح
جواهر غير متغيرة فلا يتبادر في ذلك ان ارواح اهل النار لا تكون متغيرة فيها
اذا صاروا متعذبين لان التحيز عليها مع اثبات التجرد لها محال وقد صرح
العلماء بان المدرك للنعيم والعذاب هو الروح وذلك بواسطة البدن وعلى
به فكما ان ما يدركه الروح في الدنيا من النعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك
او راكها في الآخرة بواسطة كونه في جنة او نار لكن الفلاسفة من القائلين
بالتجردات قد نفوا حشر الاجساد وقالوا ان الحساب والعقاب انما هو للارواح
المجردة والمتوهمات والعقوبات روحانية لا جسمانية كما نقله عنهم الغزالي
مع قوله بتكفيرهم بذلك فالنواب والعقاب روحاني وجسماني عند اهل
الشرع وان قيل يتجرد الروح كما اسلفناه **هذا** وما تقدم نقله عن ابن
كحال الوزير في قوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده من تقدم خلق الجسد على الروح
ففيه خلاف بين العلماء فاحذره اختلاف الظواهر في ان حدوث الروح قبل
البدن او بعده وقد حكمي الخلاف في ذلك صاحب الطوالع وقال المولى سعد الدين
في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية سواء جعلنا لها مجردة او مادية خادنة
عندما تكونها انما القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله
عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده
لقوله بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس
ولاد لالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البتة
او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقاتها
بالبدن انتهى كلامه **وقال** في الموافقة بعد ذكر الاستدلال بالآية
والحديث للمذهبين وغاية هذه الادلة الظن اي دون اليقين المطلوب في
باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القاطع من الطرفين وهو كذلك وقضية
كلام الغزالي في بعض رسائله حدوث الروح بعد كمال خلق البدن وحمل الحديث
في خلق الارواح قبل الاجساد على ارواح الملائكة وان الاجساد السموات
وتحتها وقد ذكر في الاحياء من كتاب التوحيد والتوكل في حديث ملك الارواح

قال بعض السلف ان الملك الذي يقال له الروح هو الذي يوج الارواح في
الاجسام وانه يتنفس بوصفه فيكون كل نفس من انفسه روحا يلج في الجسم
لكن قال القاضي في تفسير قوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
الى امره او مواعده بالموت ويشعر ذلك بقوله من قال كانت النفوس قبل الابدان
في عالم القدس انتهى وقد حمل عليه الحديث الصحيح الارواح جنود مجندة ما تعارف
استلف وماتت اكرمها اختلف في احد التفسيرين لذلك **بقى ههنا بحث**
وهو ان هذا الخلاف هل يجري في ارواح بقية الحيوانات او يختص ببني ادم
وهل هذا التقدم ثابت في جميع الارواح بالنظر الى جميع الاجساد اولافان
كان الاول فعلى القول بتقدم خلق الارواح بالفي عام على الاجسام كيف
يكون عاما لكل جسم اذا كانت الارواح خلقت دفعة واحدة متقدمة عليها
هذا القدر من الزمن مع ان بعض الارواح متقدمة على بعض الاجساد بنحو
سبعة الاف سنة فلعل المراد بالعدد مطلق الكثرة كما ذكر نظيره في حديث
نقد رالمقادير قبل خلق السموات بخمسين الف سنة وامام يري بتأخر خلق
الروح عن الجسد فيمكن عمومه كما يذلل عليه قوله تعالى ثم انشأناه خلفا اخر
وحديث ملك الارحام السابق هذا وما تقدم من اطلاق الانسان على الجملة
او على الروح تناسبه ما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى الله يتوفى
الانفس حين موتها من سورة الزمر حيث قال الانفس الجملة كما هي وتوفىها
انما هي وهو ان يسلب ما هي به حية حساسة ذراكة من صحة اجرائها وسلاقتها
لانها عند سلب الصحة كان ذاتها قد سلبت والتي لم تمت في منامها يرد ويؤتى
الانفس التي لم تمت في منامها اي يتوفاهن في منامهن تنام تشبه للناس
بالموت ومنه قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل حيث لا يميزون ولا
يتصرفون كما ان الموتى كذلك فيمسك الانفس التي قضى عليها الموت الحقيقي
اي لا يرد هاية وقتها حية ويرسل الاخرى النائمة الى اجل مسمى الى وقت ضربه
لموتها وقبل يتوفى الانفس يستوفىها ويقبضها وهي الانفس التي معها الحياة
والحركة ويتوفى الانفس التي لم تمت في منامها وهي نفس التمييز قالوا في الذي
يتوفى في النوم هي نفس التمييز لا نفس الحياة لان نفس الحياة اذا زالت زال
معها النفس وانما يتنفس وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه في ابي ادم
نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس فان النفس التي بها العقل والتمييز والروح

التي بها النفس المتحرك فاذا نام العبد قبض الله تعالى نفسه ولم يقبض روحه
والصحيح ما ذكرت اول الانس تعالى خلق التوفي والموت والنام جميعا فالانفس
وما عداها بنفس الحياة والحركة ونفس العقل والتمييز غير متصف بالموت والنوم
واما الجملة هي التي تقوت وهي التي تنام ان في ذلك ان في توفىها مائة وفائة
وامساكها وارسلها الى اجل لايات على قدرة الله تعالى وعلمه لقوم يحيلون
فيه افكارهم ويعتبرون قال المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف قوله
الانفس الجملة كما هي يريد اجزاء الكلام على ما هو اللغة والاستعمال وهو ان نفس
الشيء وذاته حقيقته فففس الانسان جملة من جواهر الاعضاء وما لها من
صحة الاجزاء وسلامة الالات وما يسمي بالروح ونحو ذلك واما اطلاق النفس
على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف او القصور الجوهرية او
الاعراض الحالة في المادة المسماة بالنفس الناطقة المعطنة والامارة والوامة
والنباتية والحيوانية ونحو ذلك وان كانت واردا في الكلام لكن نسبة التوفي
والموت الى النفس يدل على ان المراد بها الجملة على ما قاله الصحيح ما ذكرت الى اخره
ثم لا يخفى ان التوفي والمستلوك انما هو بعضها الذي هو صحة الاجزاء
وسلامة الالات وما به الحياة والاحساس والادراك ونحو ذلك فجعله
مجازا في النسبة بمعنى ان توفى ما هو العدة كانه توفى ما هو الجملة ولما كان
اطلاق التوفي على ما له حالة النوم مجازا منبئيا على تشبيهه بالناس بالمت في
عدم التمييز والتصرف قدر فعلا اخر يكون هو المجاز حذر من الجمع بين الحقيقة
والمجاز فقال يريد ويتوفى الانفس التي لم تمت وبآية الكلام واضح وما نقل
منه الاقوال مستند الى احاديث واردة فيه **اقول** يريد على الكشاف في
تقديره ويتوفى التي لم تمت ان شرط المحذوف ان يطابق المذكور في المعنى حتى لو
غايره معنى امتنع المحذوف وهذا التوفي المقدر مستعمل في غير ما استعمل فيه
يتوفى المذكور لانه مستعمل في معنى مجازي ولهذا رد صاحب المعنى على من قدر
في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على خيرا عن الله تعالى عن المعنيين
اذا الصلاة المسندة الى الله تعالى بمعنى الصلاة المسندة الى الملائكة لكن في ذكر
المحقق التفتازاني في حواشي الكشاف من سورة المائدة عند تفسير قوله تعالى
وامسحوا بروسكم وارجلكم الآية مانعه فان قبل العطف على المسح لا يصح

يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز حيث ارى بالمرح بالنسبة الى المعطوف عليه
حقيقته وبالنسبة الى المعطوف الغسل الشبيه بالمرح في قلة استعمال الماء
قلت لا كلام في قوة الاشكال ولا يحصى سوى الجارح على تقدير ارادة العامل في
المعطوف مراداً به المعنى المجازي فتكون الارجل معطوفة في الظاهر ومن عطف
الجل في التحقيق اي وامسحوا بارجلكم يعني اغسلوا غسلاً شبيهاً بالمرح لكن هذا
يفضي لياضاً راجحاً وهو ضعيف انتهى فان هذا التخرج يقتضي عدم اعتبار
ما استرطه ابن هشام فليراجع **عبارة** القاضى يتوفي الانفس الالية
اي يقبضها عن الابدان بان يقطع تعلقها عنها وتصرفها فيها اما ظاهراً وباطناً
وذلك عند الموت او ظاهراً وباطناً وهو في النوم قال مولانا سعدى قوله
اي يقبضها عن الابدان الى اخره فان قلت النفس بالمعنى الذي حمل عليه القاضى
لا يموت ولا ينام فما وجه صحة قوله حين موتها وفي منامها وقضى عليها الموت
قلت وجهها الجمل على المجاز العقلي انتهى ثم قال القاضى في قوله ويرسل الآخر
اي النائمة الى بدنها عند اليقظة الى اجل مسمى هو الوقت المضروب لموته وهو غاية
جنس الارسال قال مولانا سعدى قوله وهو غاية جنس الارسال اي لا تحصى
حتى يرد لزوم ان لا يقع نوم بعد اليقظة الاولى ثم قال القاضى وما روي عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان في ابن ادم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس
فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والحياة فيتوفيان
عند الموت ويتوفي الانفس وحدها عند النوم قريب مما ذكرنا انتهى كلام القاضى
قال سعدى قوله قريب مما ذكرنا خبر ما روي ووجه القرب نسبة التوفي الى
النفس لا معنى الجملة وظاهر صنيعه عدم تقدير عامل في المعطوف وان يتوفي
المذكور مستعمل في معنى عام مشترك بين المعنيين مع انه شافعي يري بما يجوز
استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه لكن يرد على عدم اعتبار الحذف ان قوله
في منامها حينئذ يكون عطفاً على حين موتها من باب عطف مفرد في جملة على
مفرد في جملة وقد قال السيد في شرح المفتاح ان فيه دقة وبينها وقد منع
الشيخ في سورة براءة العطف المذكور واعتزله الفاضل الدمايني وطا
فيه وحينئذ يلزم اذا عطف في منامها على حين موتها عطف الجار والمجرور على ظرف
الزمان وقد اطالوا الكلام في عكسه نحو قوله تعالى لقد نصر الله في مواطن

والله اعلم
بما ليس
بالظاهر

في قوله

كثيرة

كثيرة وبه حزين ونحو انيقوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة ونحو اننا
لنصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاسماء وتسمع ما فيه
بعد ذلك **وما ذكره** من اطلاق النفس على الجملة او الروح او غير ذلك تقدم
تحقيقه في تفسير قوله تعالى وما يجادلون الا انفسهم من سورة البقرة قال
القاضى النفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به والقلب
لانه محل الروح او متعلقه وللملح لان قوامها به والماء لفرط حاجتها اليه
وللراي في قوله فلان يوازي نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا قاهرة وتثير
عليه والمراد بالانفس هنا ذواتهم ويحمل حملها على ارواحهم وانهم انتهى قال
شيخ الاسلام قوله ثم قيل للروح ظاهره كما قال السعد وغيره ان لفظ النفس
حقيقة في الذات مجاز في ما عداها لان الذات تكون بالروح وبالقلب
وبالدم وبالماء وقوله او يشبه ذاتا باسكان السين وكسر الباء واطلاق
النفس على الراي على هذا من قبيل الاستعانة بالحقيقة وعلى الاول من قبيل
سمية المسبب باسم السبب وقال المحقق التفتازاني قوله ثم قيل للقلب
بمعنى اللحم الصوري لان ذات الحيوان به تكون وكذلك النفس بمعنى الروح
الحيواني او الانساني على ما سبق في موضعه يعني انه يقال له النفس لان الذات
به وظاهر هذا الكلام انه فيما عدا الذات مجاز وهذا ظاهر في الدم والماء
والراي ووجه الجوز بالانفس عن الراي على الاول اطلاق اسم المسبب على السبب
وعلى الثاني اطلاق اسم المشبه به على المشبه **هذا وقد قال** السيد
المحقق معين الدين الصفوي اعلان الروح والنفس شئ واحد عند اكثر
والنفس تطلق على امور اخصها الروح قاله الجوهري نحو بايتها النفس المطمئنة
ونحو اخرجوا انفسكم والثاني الدم يقال سالت نفسه وفي الحديث ما لانفس
له سائله الثالث ان ذات مجملتها نحو لا تقتلوا انفسكم واما الروح فلا تطلق
على البدن لانه النفس ولا ينفرد به فالفرق بين النفس والروح بالصفات
وقد قال فرقة من اهل الحديث واللغة والتصوف الروح غير النفس وفي
النوم تخرج النفس والروح في الجسد والنفس لا تريد الا الدنيا والروح تدعو
الى الآخرة والسيطان مع النفس والملوك مع الروح ثم قال فقد قيل لا يدر
ثلاثة نفوس نفس مطمئنة ونفس لوامة ونفس امارة والتحقيق انها نفس

واحدة ولها صفات تسمى باعتبار كل صفة **فالمطمنة** باعتبار طمأنينتها الي ربها
بعبوديته ومحبة والابانة اليه والتوكل عليه والرضا به والسكون **واما**
اللوامة وهي التي اقسم الله تعالى بها فقال **ولا اقسم بالنفس اللوامة** فيقول
هي التي تثبت على حال واحد فاعتبروا النقطة من التلوم وهو التردد والاصح
انها من اللوم قال الحسن البصري لا تزي المؤمن الا لما نفسه دائما بخلاف
السقي **واما النفس الامارة** وهي المذمومة التي قام بها الشر وهو من طبعها الا
ما وفقها الله تعالى فهي نفس واحدة تكون امارا ثم لوامة ثم مطمئنة ومهي
غاية كما لها **واختلف** في ان الروح تموت ام الموت للبدن فيقول الروح تموت
لانها نفس وكل نفس ذائقة الموت وعندي ان المراد من النفس في الآية الشخص
فلا تدل ولا يجدها يقال لو كان للنفس موت فموتها فموتها وذوولها
وغفلتها والله تعالى اعلم انتهى كلام السيد عيسى الصفوي **فان قيل**
ما اختاره السيد من ان النفس لا تموت الموافق لما اختاره الشيخ الامام السبكي
من انها لا تغني كل شيء عليه انه يلزم عليه بقاء الحدث لان البقاء من
صفات القديم **قلت** لان الذي من صفات القديم البقاء دون تغيير
وقد تغيرت النفس كخراب محلها وانقطاع سلطان تعلفها به وخود ذلك
فليتأمل **وفي شرح الصدور** للامام السيوطي ما نصه الرابعة الصحيح ان النفس
والروح شي واحد الى ان قال **وقال** يعني اهل السنة ان الروح التي تقبض
غير النفس الى ان قال **وذهب** اهل الملل من المسلمين وغيرهم الى ان الروح تبقى
بعد موت البدن وخالف فيه الفلاسفة **فدلتنا** قوله تعالى **كل نفس ذائقة**
الموت والذائق لا يبداه يبقى بعد المذوق وما تقدم به هذا الكتاب من الايات
والاحاديث في بقائها وتصرفها وتنعيمها وتعذيبها الى غير ذلك وعلى هذا
فهل يحصل لها عند القيمة فنا ثم تعاد بوقية بظاهر قوله تعالى **كل من عليها**
قاية او لا بل تكون من المستثنى في قوله تعالى **الامن** **سأله** **تولان** حكمها
الامام السبكي في تفسير المسمى بالذر النظيم **وقال** الاقرب انها لا تغني وانها من
المستثنى كما قيل في الحور العين انتهى **وقال** ابن القيم اختلف في ان الروح تموت
بعد البدن ام الموت للبدن وحده على قولين والصواب انه ان اريد بذوقها
الموت مفارقتها للجسد فمعد هي ذائقة الموت بهذا المعنى وان اريد انها تقدم

في شرح الصدور

فلا بل هي باقية بعد خلقها بالاجماع في بغيره وعذاب انتهى وذكر فوانه تتعلق بهذه
المسئلة بطول ذكرها فلترجع وقد اسرار المحقق النفتازي في التلوح الى
النفس الثلاثة وحقق بيانها فقال **لما نصه** قوله وكل الفضائل منحصرة
في التوسط تقر هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسا
ثلاث قوى احدهما مبدأ ادراك الحقائق والتسوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية
والنفس المطمئنة والملكية **والثانية** جذوب المنافع وطلب الملاذ من المآكل
والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية **والنفس الامارة**
والثالثة مبدأ الاقدام على الاموال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة
الغضبانية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولي
الحكمة **والثانية** العفة **والثالثة** الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه
الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفرعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش
بطريق افراط وتفریط مما رد يلبس **اما** الحكمة فهي معرفة الحقائق بما هي
عليه بقدر الاستطاعة وهي العمل بالمنافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها
وما عليها المشار اليه بقوله تعالى **ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا** وافراط
الجبروت وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمشاهات وما وجه لا ينبغي كخالفة
الشرايع لغو ذب الله تعالى من علم لا ينبغي وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة
الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة **واما** الشجاعة
فهي انقياد السبعية للناطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير
اضطراب في الامور العامة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودة وافراطها
التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي **واما** العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية
ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى لا يراها
واستحلام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات
على ما يحب وتفریطها الجوداي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل
والشرع اي تار الخلقه **فالا** وساطة فضائل والاطراف ردائل **واذا** امتزجت
الفضائل الثلاثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة **وايه** اشهر بقوله عليه السلام خير الامور وساطتها

والحكمة في النفس البهيمية بقا البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك
إلى كمالها اللائق بها ومقصدها التوجه إليه وفي السبعية كسر البهيمية
وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط في أفعالها لئلا
تستعبد الناطقة في موامها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك
بقارس استروف سبعة وهمية للاصطبياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس
واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصودا كمثل بوصول الفارس إلى الصيد والسبع
إلى الطعمة والبهيمة إلى العلف والأهلك كمثل فقول النفس الحيوانية
أراد بها ما يؤايم **وقام** الكلام في أن هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة
مختلفة بالاعتبارات أم قوي وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر
انتهى كلام التلويح قال محسبه مولانا حسن افندي الفناوي قوله والنفس
الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوي الثلاث من باب اطلاق اسم الجرح على
الحال ثم صارت حقيقة عرفية وقوله والثانية مبدأ جذب المنافع إلى اجزائه
قد يتوهم المخالفة بين ما ذكره هنا وبين ما سيذكره في باب العوارض في اثبات
بيان حكم الاغرام ان القوة الشهوية مبدأ الحركة إلى جلب المنافع والغضبية
مبدأ الحركة إلى دفع المضار وذلك ان تقول مبدأ الحركة إلى جذب المنافع مبدأ له
بالواسطة ومبدأ الاقدام على الاصول مبدأ الحركة إلى دفع المضار فلا تسامح في شيء
من التفسيرين كما ظن **وقوله** محتوش أي يحيط يقال احتوش القوم بفلان أي
جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش على هذا الطرف ان انتهى
كلامه هذا وقد فسر مولانا القاضى قوله تعالى في آياتها النفس المطمئنة من سورة
والجبر بقوله وهي التي اطاعت بذكر اسد فان النفس تتوحد في سلسلة الاسباب
والمسببات إلى الواجب لذاته فتستقر دون معرفته وتستغني به عن غيره
أو إلى الحق بحيث لا يربها شك أو الامنة التي لا يستقرها خوف ولا حزن وقد
قرئ بها انتهى **وقال** في سورة لا اقسم بيوم القيمة ولا اقسم بالنفس اللوامة
بالنفس المتقبة التي تلوم النفوس المقصرة في التقوى يوم القيمة على تقصيرها
أو التي تلوم نفسها ابتداء وان اجتهدت في الطاعة أو النفس المطمئنة للامنة
لنفس الامارة أو بالجس لما روي انه عليه السلام قال ليس من نفيس برة ولا
فاجرة الا تلوم نفسها يوم القيمة ان علمت خيرا قالت كيف لم ازرده وان علمت

شرا قالت ليتني كنت قصرت أو نفس آدم فانها لم تنزل لتلوم على ما خرجت به من الجنة
وضمها إلى يوم القيمة لان المقصود من اقامتها مجازاتها انتهى فذكر من جملة
التقاسيم ان اللوامة هي المطمئنة بناء على ما سبق تحقيقه من الاقوال **وذكر** في التلويح ان ابا حنيفة ذهب إلى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقص
البنية الانسانية ظاهرا أي بالجرح وتخريب الجنة وباطنا أي بارتداد الروح
واقساد الطباع الاربع فانه حينئذ أي عند نقص البنية ظاهرا وباطنا تقع الجنات
تصد أي النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطيف اجزاء
الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صفة تقتضي الحس
والحركة واحتوز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تقضي بخراب البدن فتكون
تلك الجنابة اكمل من الجنابة بدون القصد كالقتل الخطاء **أو** ينقص البنية
ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية **أو** باطنا فقط كالقتل بالمثل **أو** اذا كانت
الجنابة اكمل يترب عليها الجزا الاكمل وتخص بها ليقع كمال الجزا في مقابلة كمال
الجنابة انتهى **وقال** في التلويح ايضا وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ
العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد بذاته وفعله بمعنى انه لا يكون
جسما ولا جسمانية ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر
المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلقا لتدبير والتصرف ولوقال غير المتعلق
بالجسم كان ان نسب لخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية
الحيوان **وادعى** الحكماء ان العقل بهذا المعنى أو ما صدر عن الله تعالى واليه
الاشارة بقوله عليه السلام أو ما خلق الله تعالى العقل ولهم على ذلك أدلة
واهية فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك
وههنا محكي خبر فيه جهالة العلماء وانقطع دونه انظار الفضلاء
وله مناسبة بما هنا وذلك انه تقدم لك طريقة الكشاف في تقدير
عامل لقوله والتي لم تمت في منامها فرأى من استعمار اللفظ في حقيقة ومجاز
فانه يمنع عند علماء المعاني والحنفية وتقدم لك ان القاضي لا يقدر عاملا
بل يجعل العامل في المذكور اما لانه شافعي لا يرى بمنع استعمال اللفظ في حقيقة
ومجازه أو بحمله على استعماله في قدر عام مشترك بين المعطوف والمعطوف عليه
فيكون من باب عموم المجاز **وعليه** فاذا عطف التي لم تمت على قوله لا نفس فيكون

قوله في مناه عطف على قوله حين موتها وهو حين من قبيل عطف مفرد على جملة على مفرد في جملة قال السيد في شرح المفتاح وفيه دقة ثم بينها وقد منع الزمخشري في سورة براءة واعتزله الدماميني في خواشي المعنى وأطال الكلام عليه ولو تعرضنا لتفصيل ذلك تطول الرسالة غير ان المقصود امر خفي وهو اننا اذا اخرجنا كلام القاصي على عطف مفرد في جملة على مفرد في جملة فان جعلنا مناه مصدر اسما يدل عليه قوله في يومها فالامهر سهل وان فسر محل يومها فيلزم عليه العطف على ظرف الزمان والمعطوف ظرف مكان وفي عكسه صرح الزمخشري بمنعنا واول قولنا لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبكم بكم كثير من سورة التوبة فقال فان قلت كيف عطف الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وموطن يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد بالموطن الوقت كقول الحسين على انه الواجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل مضمر لا بهذا الظاهر وموجب ذلك ان قوله اذ اعجبكم بكم يدل من يوم حنين فلو جعلت فاصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع تلك المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فيبقى ان يكون فاصبه فعلا خاصا به الا اذا نصب اذ باطنا راد كرهذا كلامه قال المحقق عيسى الصفوي في قوله الناظرين في كلام الكشاف الباقون عن مقصده ومرامه ابرزوا في تنقيح كلامه رسال فبينوا التوضيح مقدماته مسائل هي لتلويح خفياته وسائل للحيب والسائل وعدوها من معضلات الكشاف فلم يذكرها ما هو شاف عن ذاه الاشكال ولم يأتوا بما هو المعتمد في الاشكال فتحقيق الكلام وتدقيقه ان قوله ويوم حنين ان جعلته عطف على مواطن فالواو قائم مقام حرف الجر وهو في زمانه قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة في يوم حنين وهذا المعنى باطل لانه يبين مكان النصر وزمانها ولا شك ان ليس زمان النصر في المواطن الكثيرة يوم حنين سواء جعلت اذ اعجبكم بكم بدلا ولا واما اذا عطف ويوم حنين على محل في مواطن كما هو الظاهر فحرف العطف قائم مقام نصركم العامل في في مواطن فكانت قال لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين خصوصا حينئذ جاز ان يكون اذ اعجبكم بكم بدلا من يوم وهذا كما نقول رايتك مرارا في مصر وليلة العيد مرة اذ افاض الناس من عرفة هذا هو الصدق والحق الذي لا عطا على وجهه المنير فلا تخش من قعقة سلاح الزمخشري فانها جمعة من غير

طعن وتكل جواد كبره والحمد لله رب العالمين انتهى كلام السيد عيسى ولم يرد الكلام به الاضواء وتحقيق الكلام ما ذكره الامام الدماميني في خواشي المعنى حيث قال اجاز الفارسي في قوله تعالى في سورة هود واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة ان يكون يوم القيمة عطف على محل هذه وظاهره انه لا يقصر مراعاة الموضع على ما يكون العامل فيه في اللفظ رائد لان المعطوف على محله في الآية المذكورة مجوز بحرف غير رائد **لكن ههنا بحث** وهو ان الدنيا ان اريد بها الارض السابعة ليوم القيمة مثلا فلا اشكال في عطفه عليها لان كلا منهما زمان وان اريد بها هذه الدار من حيث هي ظرف مكان فكيف يعطى المعطوف مع اختلاف الطرفين وفي الكشاف ما يقتضي منعنا فانه لما تكلم في تفسير قوله تعالى لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين قال فان قلت كيف عطف الزمان على المكان وهو يوم حنين على المواطن قلت معناه وموطن يوم حنين او في ايام مواطن كثيرة ويوم حنين ويجوز ان يراد بالموطن الوقت كقول الحسين انتهى وفي الانتصاف لا مانع من عطف ظرف الزمان على المكان كعطف احد المفعولين على الاخر تقول ضرب زيد عمرا يوم الجمعة وفي المسجد كما تقول ضربت زيدا وعمرا مع انه لا بد من تغاير الفعلين الواقعين بالمفعولين فانك اذا قلت اضرب زيدا اليوم وعمرا غدا لم يفسد في ان الفعلين متغايران والظرفان كذلك والفعل واحد في الصناعة فيجوز في الآية ان يبقى كل واحد من الطرفين على حاله انتهى وقال بعض الفضلاء يجوز بعضهم عطف الزمان على المكان وكلام الزمخشري مؤيد بانه غير جائز فيحمل ان يريد انه لا يجوز عطفه عليه هنا اي في هذه الآية وذلك لان مواطن مجرورة بفي ويوم منصوب على الظرفية فلو عطف يوم عليها لجر قال الدماميني قلت هذا من وضع فان العطف هنا على المحل لا على اللفظ فوجود في غير صار كما مر في كلام الفارسي قال هذا الفاضل ويحتمل ان لا يجوز مطلقا واما لزمخري فاما باعتبار ان الفعل مفتيحي لظرف الزمان اقتضاءه لظرف المكان مرتبطا بهما بدون الواو فلا يجوز جعل احدهما قايما للآخر فلا يعطى عليه كما لا يعطى المفعول فيه على المفعول به ولا المفعول على الفاعل ولا المصدر على من ذلك واما باعتبار ان ظرف الزمان منتصب على الظرفية مطلقا بخلاف ظرف المكان فانه

يستوطن فيه الابهام فلما اختلفا في هذا المعنى لم يجز عطف احدهما على الاخر ولما
باعتبار ان الاستعمال وارد بعطف الزمان على الزمان والمكان وليس
بعطف الزمان على المكان **الا ترى انك لو قلت ضربت زيداً في الدار يوم الجمعة**
صحت كلامك ولو قلت ضربت زيداً في الدار يوم الجمعة خرجت عن قانون
كلام العرب انتهى ثم رايت القاضي قال رآه ابا الكشاف ما نصه
لقد نصر كراسي مواطن كثيرة يعني مواطن الحرب ومي مواطنها ويوم حنين
وموطن يوم حنين ويجوز ان يقدر واما مواطن او يفسر المواطن بالوقت
كقتل الحسين ولا يمنع ابدال قوله اذا بجنتكم كؤتكم منه ان يعطف على موضع
في مواطن فانه لا يقتضي تشاركها فيما اضعف اليه المعطوف حتى تقتضي كؤتكم
واعجابها ايامهم في جميع المواطن انتهى قال مولانا سعدى قوله ويجوز
ان يقدر واما مواطن هكذا وقع في عامة النسخ والظاهر انه سهو من قلم
المكتاتب والصواب في ايام مواطن وقوله ولا يمنع ابدال قوله الى اخره وللحق
وهذا كلام ذكرناه في البين لنفاسته وكثرة فوائد انتهى

والرجوع للكلام على باقي الآية فنقول

لا يخفى انه اذا كان المراد من الانسان مآدوم عليه السلام فكيف يستقيم قوله
ثم جعلنا نطفة في قرار مكين فان ادم عليه السلام ما كان كذلك وان كان
اولاده فكيف يستقيم ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فانهم ليسوا
مخلوقين من الطين والجواب عن ذلك من وجوه **الاول** ان لفظ الانسان
شامل لادم عليه السلام ثم قوله من سلاله منصف لادم وقوله **ثم جعلنا نطفة**
منصف الى اولاد ادم الثاني ان المراد من الانسان في هذه الآية اولاد ادم
والطين هنا اسم لادم والسلالة هي الاجزا الطينية الملبوثة في اعضائه
وهي التي لما اجتمعت وحصلت في اوعية المني صارت مينا **والثاني** تفسير مطابق
لقوله تعالى **وبدا خلق الانسان من طين** ثم جعل نسله من سلاله من ماء
مبين **الثالث** ان المراد من الانسان اولاد ادم لا مآدوم من ذكر هذه الآية
ما يدل على وجود الصانع وهذا لا يحصل الا بالامر المأدوم وهو تولد اولاد ادم
لا تولد ذات ادم فنثبت ان المراد من الانسان من سلاله من طين ثم اولاد ادم
مع ان اولاد ادم ليسوا كذلك فالجواب ان الانسان انما يتولد من النطفة

وهي انما تتولد من الاغذية الحيوانية او النباتية والحيوانية تنهي الى النباتية
والنباتية انما يتولد من الطين والانسان بالحقيقة يكون متولداً من سلالته
من طين **اخرى** ما في الباب ان تلك السلالة من الطين توارثت عليها الطوار
الخلقة كما انه تولد من المني وهذا التوارث مطابق للفظ ولا يحتاج معه
الي شيء من التكاليف ثم اذا حملنا الانسان على اولاد ادم فالظاهر اخراج
سيدنا عيسى من ذلك العموم فانه لم يخلق من مني بل جسمه وروحه من عالم
الامر لا من عالم الخلق ولكن قد اختلف فيه كلام القاضي فقال في سورة مريم
عند تفسير قوله تعالى **فتمثل لها بشراً سوياً** قيل قدمت في مشرفة للاعتناء
من الحيض محجبة بشي يسترها وكانت تحول من المسجد الى بيت خالتها اذا
حاضت وتعود اليه اذا طهرت فبينما هي في مغتسلها اتاها جبريل متملاً بصوته
شاب امرؤ سوي الخلق لستناش بكلامه ولعله ليهيج شهوتها فتخدر نطفها
الى رحمها **قال** مولانا ابن كمال الوزير معترضاً على القاضي قيل انما سأل كذلك
لا لستناش بكلامه **وتهيج** شهوتها وتخدر نطفها الى رحمها اذ حينئذ
لا يكون مثله كمثل ادم في الخلق بل واسطة نطفة بل لئلا تنفر عنه فتسمع
كلامه وتبتلى به فتظهر عفتها انتهى **قال** مولانا سعدى افندي رآه اعله
قلت تشبيهه بادم عليه السلام انما هو في الخلق بلا ان يكون له بلا واسطة
نطفة ان اراد بها نطفة الاب فلا يفيد وان اراد مطلقاً فليس كذلك ثم
انه ليس بكلامه على تقدير صحته ما ينبغي ان يكون ذلك منها لاستيناسها
بل قوله لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه يقتضي ان يكون كذلك انتهى كلام مولانا سعد
افندي **اقول** عبارة القاضي في تفسير سورة النساء عند تفسير قوله تعالى
انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح موصولها
اليها وحصلها فيها **روح منه** وروح صدر منه لا بتوسط ما يجري مجرى
الماتل والمادة وقيل سمي روحاً لانه كان تجي الاموات والقلوب انتهى
وقال المحقق التفتازاني في حاشيته الكشاف قوله لانه وروح اشارة الى
انه يحذف المضاف او استعمال الروح في ذي الروح وان معنى الاضافة الى
الله تعالى انه مخترع مخض قدرته من غير توسط المادة ولا هل التحقيق في
هذا الكلام الى ان قال وقوله تعالى **اي يكون له ولد** وجه الدلالة ان

سوف المتكلمين للرد عليهم وقد تعرض فيها لنفي الاتصال بالله بطريق الولدية
وقد بين ان اتصاله به تعالى انما هو بانه رسوله بقوله رسول الله وانه
موجود بامر به بقوله وكلمته وانه ابتداء جسده احيا بقوله وروح منه اي ذو
روح كائن منه بلامادة انتهى كلامه **وقال** في تفسير قوله تعالى ان الله
يبشركم بنبي مثي قاطبة من الله اي بعيسى وسمى بذلك لانه وجد بامر وتعالى
ذو اب فشا به المبعيات التي في عالم الامر **وقال القاضي** في تفسير سورة
التحرير عند تفسير قوله تعالى ومريم ابنت عمران التي احصت فرجها من الرجال
فتحنن فيه في فرجها وقرى فيها اي في مريم وفي الجملة من روحا من روح
خلقناه بلا توسط اصل انتهى وكل هذا من القاضي يخالف بصريحه ما ترجمناه
ومخالف لما وجه به مولانا سعدى كلامه ومنه يظهر لك اختلاف كلام القاضي
في سورة النساء وسورة التحريم مع كلامه في سورة مريم ثم ما اعترض به مولانا
سعدى ابن كمال الوزير بانه ليس في كلامه بما قد روي عنه ما ينبغي ان يكون
ذلك لاستيناسها برفقه له لئلا تنفر عنه فتسمع كلامه بقتضى ان يكون كذلك
لا يرد عليه لان ابن كمال باثنا انما في الاستيناس الذي يتفرع عليه اخذار
النفقة فلا ينافي اثباته المرتب عليه عدم النفقة وان تبطل فتظهر عقلا فتأمل
وقال في تفسير سورة الانبياء عند تفسير قوله تعالى والتي احصت فرجها
من الحلال والحرام يعني مريم فتحنن فيها اي احببنا في جوفها وقبل وضعنا
النفس فيه من روحا من الروح الذي هو بامرنا وحده او من جهة روح جبريل
وقال في سورة مريم حملته بان نفخ في درعها فدخلت النفخة في جوفها
وكانت مدة حملها سبعة اشهر وقيل ستة وقيل ثمانية ولم يعيش مولود وضع
لثمانية غيره وقيل ساعة كما حملته نهضة وسنها ثلاثة عشر سنة وقيل عشر
سنين وقد خاضت جفتين فقوله وقد خاضت فيه توقف فقد نص في تفسير
سورة البقرة على انها لم تخض حيث قال في تفسير قوله تعالى وايدناه بروح القدس
باروح المقدسة كقولك خاتم الجود ورجل صدق اراد به جبريل وقبل روح
عيسى ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان او كرامته على الله ولذلك اضافته
الي نفسه اولانه لم تضمه الاصلاب ولا ارحام الطوامث قال شيخ الاسلام
الطوامث الحيض ومريم ممن لم تخض قد حكى في تفسير سورة مريم كغيره انها تخض

مع ان الاصلاب صمته ايضا والا ففى الوسيط واللباب وغيرهما ان الله تعالى
لما اخذ من ظهر ادم ذريته واخرجهم من ظهره مثل الذر وقال الست بركم قالوا
فلما اقرؤا رزوا الى ظهر ادم الروح عيسى لم يرد لها بل حفظها الي ان قدر
ان تحمل مريم فارسل جبريل بروح عيسى فتحنن فحملت **اقول** لا يرد هذا فان المراد
بعدم ضم الاصلاب له انه لم يكن فيها منيئا وانما ضم ظهر ادم له فانما هو لوجه
ولهذا اخرجت الارواح مثل الذر وقد حكى القاضي في تفسير قوله تعالى
فناداهما من تحتهما انه قيل ان المنادي لها بذلك كان جبريل عليه السلام
وانه كان كالقابلة قال مولانا سعدى ذكره بصيغة التثنية لان ذلك الموضع
موضع اللوث والنظر الي العورة ولا يليق بالملائكة **واقول** لا يلزم من
حضوره وقت الولادة ومناذاته من تحتهما بذلك ان يري عورتها وان يتلوث
الا ترى لملك الرحم الذي يدخل الرحم ويخلق الحمل فانه لا يصيبه لوث ولا
يبري عورة والانبياء صلوات الله وسلامه عليهم جديرون بان تحضر الملائكة
ولادتهم من غير ان تحصل للملائكة لوث او روبا عورة فليتأمل **ثم** ان الاية
ايضا لا تشمل حوي سوا حملنا الانسان على ادم بخصوصه او على بنيه فان حوي
على كل طارئة لانها لم تخلق من سلاله من طين ولا من المني ولا توارث
عليها اطوار الخلقة المذكورة في الاية بل خلقت من قصير ادم يعني من ضلعه
الاسفل الذي هو اقصر الضلع ونقل عن الرخشي انه يجوز ان تخلق من
بعض الضلع ويجوز ان يفصل منه الضلع ويخلق منه حوي ويبدل لادم مكانه
وقد جوز القاضي في تفسير قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها
زوجها من سورة الزمر ان تكون ثم عا بها وان العطف على خلقكم بناء على انه
اخرج من ظهره ذريته كالذر ثم خلق منها حوي لكن رايت العلامة ابن العماد
ذكر في منظومته في الانبياء وفي كتابه في النكاح ان حوي خلقت من ضلع ادم
الايسر في المشهور وقيل سميت حوي لانها خلقت من حي وسميت امرأة لانها
خلقت من المرأة وبما الرجل قال وقيل خلقت حوي من الطين كما خلق ادم عليه
السلام قال وقوله تعالى وخلق منها زوجها اي خلق من جنسها فمن عنده
للجنس لا للتبعيض فعلى هذا اسمها لفظ الانسان لما تقدم انه لا يخص الذكر
بل يشمل الانثى على ما فيه ويسمى على هذا قوله من سلاله من طين لكن

بمنه

لا يشكها قوله بعد ذلك ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى اخر الآية فليتامل
شعر اعلم انه تعالى ذكر في هذه الآية وفي سورة الحج الاطوار واقتصر في سورة
العلق على قوله تعالى خلق الانسان من علق قال المحقق الصفوي خصه للشفقة
والمنة وجمع العلق نظر الى افراد الانسان او باعتبار الوالدين لان العلقه
التي خلق منها مركبة من ماء الاب وماء الام فهي علقان نعم يمكن ان يقال
كونها علقين ليس لمجرد كونها مركبة من ماء مختصين بل لكون بعضها يسمى علقه وهو
الدم الغليظ المجمع وبهذا يمكن ان يقال جمع نظر لان كل جزء منها يسمى علقه
فالجمع متحقق الا ان هذا توجيه اخر لا ينافي ان يلاحظ في التوجيه كونها مركبة
من ماء الاب وماء الام بهذا فالمراد بالعلق ما فوق الواجد قال ثم اقوله
انما خص العلق بالذكر من بين الحالات الثلاث اعني كونه ماء ثم علقه ثم مضغه
لان ذلك مع رعاية الفواصل اول على كمال القدرة اما عن المضغه فظاهر لانه
الانتقال عن العلقه الى الجسد ثم قدرة من الانتقال من المضغه واما عن النطفه
فلان من المعلوم المحسوس ان المخرج من الاحليل ليس الا النطفه فذكر العلقه بدل
على ان الانتقال من النطفه اليها ولا يدل ذكر النطفه على الانتقال منها الى
العلقه فهي اول واسمه وفيه بحث يدرك بالتأمل وذلك ان لا ترجع للعلقه
على المضغه لانه وان كان الانتقال من العلقه الى الجسد ثم قدرة من الانتقال
من المضغه الى الجسد وهذه الامية يفيد هذا ذكر العلقه دون المضغه الا ان
الانتقال من الماء الى المضغه ثم قدرة من الانتقال الى الماء الى العلقه ليعقد
الانتقال الاول وهذه الامية يفيد هذا المضغه دون العلقه ففي كل منهما
دلالة على اتمية ليست في الاحرف فلا مرجح وكان الجواب ان المرجح ان الانتقال
من العلقه الى الجسد ثم من الانتقال من الماء الى المضغه لقرب المضغه من الماء
بخلاف الجسد فانه بعيد جدا من العلقه وخاصله ان الاختلاف بين العلقه
والجسد اسد من الاختلاف بين الماء والمضغه فليتامل فالانتقال من الشيء الى
ما هو شديد الاختلاف معه ثم قدرة من الانتقال منه الى ما هو اقل اختلافه
معه فتأمل قال الزركشي في البرهان للاختلاف اسباب احدثها وقوع المخبر
به على احوال مختلفة وتطورات شتى كقوله في خلق ادم مرة من تراب ومرة من
حماء مسنون ومرة من طين لازب ومرة من صلصال كالحجارة وهذه الفاظ

مختلفة

مختلفة ومعانيها في احوال مختلفة لان الصلصال غير الحما والحما غير التراب
الا ان مرجعها كلها الى جوهر وهو التراب ومن التراب تدرجت هذه الاحوال
هذا وقد قال المولي ابو السعود والمراد بالانسان الجنس اي وقائده لقد
خلقنا جنس الانسان في ضمن خلق ادم عليه الصلوة والسلام خلقا اجماليا
حسبا لتحقيقه في سورة الحج وغيرها واما كونه مخلوقا من سلالات جعلت
نظفا بعد اذ واروا اطوارا فبعد انتهى فقوله واما كونه الى قوله فبعد اشاره
الى استبعاد ما قاله القاضي حيث قال والانسان ادم خلق من صفوة سلت
من الطين او الجنس فانهم خلقوا من سلالات جعلت نظفا بعد اذ واروا **قال**
مولانا سعدى افندي قوله فانهم خلقوا من سلالات الخ فيكون من وصف
الجنس كحال اكثر افرادهم والافادهم صلى الله عليه وسلم من الجنس وليس مخلوقا مما ذكره
انتهى **وعبارة** المولي ابي السعود التي احال عليها في سورة الحج هي قوله فيها فاذا
خلقنا كل فرد من افراد البشر له حظ من خلقته عليه الصلوة والسلام اذ لم
تكن فطرته السريفة مقصورة على نفسه بل كانت انموذجا منطوقا على سائر افراد
الجنس انطوا اجماليا مستتبعا لجرى ان اثارها على الكل فكان خلقه عليه الصلوة
والسلام من التراب خلقا للكل منه كما مر تحقيقه مرارا انتهى وذكر القاضي في تفسير
سورة الحج ايضا ان قوله تعالى من تراب خلق ادم منه او الاغذية التي يتكون
منها المني قال مولانا سعدى افندي قوله او الاغذية الى اخره ولعل ارادة
هذا المعنى اولى والنسب منتهى فهو قد ايدى الحمل على ما استبعد المولي ابو السعود
وذكر القاضي ايضا في تفسير سورة الانعام عند تفسير قوله تعالى من الذي
خلقكم من طين اي ابتدا خلقكم منه او خلق اباكم فحذف المضاف **قال**
ارباب الحواشي عليه قوله اي ابتدا خلقكم منه لما كان منطوق الكلام خلق
المخاطبين من التراب بعينه وجب صرفه عن الظاهر فاما ان يؤول بان المراد
من الخلق هو الخلق بواسطة والمخاطبون مخلوقون منه بواسطة ادم عليه السلام
او بواسطة الاغذية المخلوقة منها وانما بان يكون الخلق مجازا عن ابتدا خلقكم
منه بخلق ادم عليه السلام وعبارة المصنف محتمل لكلا الوجهين ومن اختلف
الاول وقال الثاني عدول عن الحقيقة بلا ضرورة ولا حقيقة فكانه غفل عن
ضرورة اقتضاء المنطوق كون الخلق من التراب بعينه وكيف ومخارقه الذي

مواردة الخلق بالواسطة مجاز ايضا فان الخلق من التراب حده ان يوقع على ما خلق
من التراب بعينه فاذا وقع على شئ اخر مخلوق من التراب يكون مجازا بلا شبهة وبالجملة
فالجوز ههنا في النسبة وفي الوجه الثاني في لفظ الخلق فلا فرق بينهما في الجوز
واما ما قيل من انه لا حاجة الى المجاز الثاني الى كون من لا ابتداء بل يصح المعنى
سواء كان من لا ابتداء او المتبعين ويكون الظرف مستقرا اي ابتداء كائن من طين
كما انه يجوز كونها بتعريفية في صورة حذف المضاف اي خلق اباكم فغير صحيح لانه
اذا قلنا ابتداء كائنا من طين لا بد ان يكون من ابتداء ضرورة ان لا ابتداء
ليس بعضا من الطين كيف لا واذا قلت سيرا كائنا من البصرة لا يكون من لا ابتداء
وهذا مما لا يتردد فيه ادعي الطلبة بخلاف صورة حذف المضاف اذ يجوز ان
يقال خلق اباكم كائنا ذلك الاب بعض الطين فقياسه عليه قياس مع الفارق
وقول القاضى فان المادة الاولى يعنى ان منتهى المادة القابلة للصورة
الانسانية وهى النطفة اما بواسطة او وسائط وهو اجمال ما فصله الامام
من انه المادة الاولى اي مبدأ الاغذية فان الانسان مخلوق من المني ودم
الطمت ومما يتولد من الدم والدم من الاغذية ومما حيواني او نباتية
فان كان الاول كان الكلام فيه كالطعام في الانسانية وان كان الثاني فربما
تولد من الطين فثبت ان الانسان مخلوق من الطين وقد اشار اليه المصنف
في هود وقيل هذا انما يتم ان لو ثبت كون ما ينتهي اليه سلسلة الاغذية الحيوانية
من التراب يعنى اول فرد من حيوان لم يخلق من النطفة ولم يتولد من الاخر واجب
بان المصنف صرح به واختاره في هود وانما التلزمات له وهذا القياس مؤلف
من مقدمات استقرائية فلا يرد عليه المنع الا يكون الاستقراء قاصدا وليس
كذلك فتم الكلام **اقول** لا يجدي تصريح المصنف به واختاره في موضع اذا كان
المحدور واردا عليه فليس مناط الامر الادفع المحذور ولا يدفع الاستقراء اذ
لا يفيد ذلك الاكون الافراد التي بعد منتهى السلسلة مخلوقة من المني ودم
الطمت ولا يثبت به كون المنتهى كذلك كيف وجود المنتهى قبل وجود سائر الافراد
التي حصل وجود اهل الاستقراء منها فلا تجري الاستقراء فيه فالوجه في الجواب
ان يمنع مدعى القائل بانه لا يتوقف تمام المطلوب على ثبوت ذلك اذ ليس المدعى
انتهاء سلسلة الافراد الحيوانية الى فرد خلق من الطين بل بوانتهاء سلسلة

الاغذية الحيوانية الى الطين سواء كان الافراد منتهية الى فرد كذلك او لا وقد
ثبت بالاستقراء ان الاغذية الانسانية اما نباتية فالامرطام ولا نباتها
الى التراب واما حيوانية وهى ما حاصلة من الاجزاء الارضية كالحم السمك او
من النبات كالحبب الشاة فالامرطام ايضا او من لحم حيوان اخر ولا بد ان ينتهي الى
الاجزاء الارضية او النباتية كالحبب الدجاج المتغذي بالديدان المتغذية بالاجزاء
الارضية والثاني كالحبب الطير المتغذي بالجراد المتغذي بالنبات وبالجملة فقد
علم بالاستقراء ان الاغذية الانسانية منتهية الى الطين بالواسطة او واسطتين
او وسائط نعم تعرف الجيب للاستقراء لكن كان ينبغي له التعرض بعد المنع لمدعى
القائل كما فعلناه والحاصل فقد ضعف في ظلمة الوهم بصيرته فاحسن
بشيخ التحقيق ولم يدرك كنه حقيقته واما عدم تمام المطلوب فالمرتب شيئا
تعالى خلق الانسان بهذا الطريق كما ذكره المعترض فسلم لكن ثبت بالتجربة
صيانته تعالى اياه بهذا الطريق كيف وعليه مدار علم الطب الذي لم يمنع
احد من الانبياء عليهم السلام واذا تم هذا فظهر ان قول المصنف وان ادم
بفتح الهمزة وجه ثلث مبني على ان خلق الانسان من الطين بواسطة ابيهم
المخلوق منه او ابتداء خلق الانسان من الطين باعتبار خلق ابيهم منه او لا وقد
يقال الهمزة مكسورة وبالجملة عطف تفسير للجملة السابقة يعنى ان معنى كون
المادة الاولى وان ادم عليه السلام مخلوق منه لكن التأسيس اولى من
التاكيد واما تجوز ان ينتظم الجملة الاولى ومبداي الاغذية وادم عليه
السلام فمحل باستقلال الوجهين سواء كان الثاني تخصيصا بعد التعميم
اعتنا بالخاص او كان الثاني اكفاء ببعض الوجه الاول لكفايته في التوجيه
كما ذهب اليه كل منهما ذاهب ولا يخفى عليك انه يحتل بكل منهما استقلال الوجهين
مع ان اعتبار الاستقلال المفصلي الى تكثير الوجوه اولى وقول القاضى او خلق
اباكم هذا وجه ثالث يعنى او لا يرتكب لجوز في الخلق او النسبة بل يقدر
قيل المراد من الخلق في الوجه الاول هو الخلق بالوسائط فالمعنى ابتداء خلقكم
من طين بان خلق ادم عليه السلام الذي هو ابوا البشر منه ثم من نطفته التي
هي جزوة اولاده ثم خلق بنيه منه بوسائط بالذات وفي هذا الوجه
هو الخلق بالذات ولذا يضار الى حذف المضاف فيجوز ان يكون منه

بتعينية ويحتمل ان لا يكون منه ابتداءية بل يكون توجيها للخلق افراد الانسان
من طين مع ان المخلوق منه هو ادم عليه السلام فقط وحاصله ان معنى خلقكم
من طين ابتداء خلقكم منه فبني كلا الوجهين على كون المخلوق من الطين هو ادم
عليه السلام فقط اما بان يكون معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه واما على
حذف المضاف **اقول** يحصل كلامه ان يتعلق الخلق بالمخاطبين حسبما قرره
من حمل الخلق على ما يكون بالواسطة او يتعلق بادم عليه السلام فقط اما جعل الخلق
مجازا عن ابتداء او حذف المضاف وهذا صحيح في نفسه لكن المقدمة القابلة لتحمل
ان لا يكون مبني الوجه الاول على ان يكون من ابتداءية في حيز المنع لانها اذا
كانت صلة للخلق كما ينادي عليه قوله فخلق افراد الانسان من طين وقوله
مع ان المخلوق منه ادم عليه السلام فهي ابتداءية البتة وكذا اذا كانت ظرفا
مستقرا لان الابتداء ليس بعنصر من الطين كما عرفت ولا يصح ما ذكره في تصوير
الحاصل من قوله معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه الا بان تكون ابتداءية
وكذا في كل جملة وقعت بعدها هذه الجملة لا يمكن حمل من فيها الا على الابتداء هذا
وقد قال القاضي في تفسير سورة الاعراف عند تفسير قوله تعالى خلقتني من
نار وخلقته من طين والاية دليل الكون والفساد وان الشياطين اجساد
كائنة ولعل اضافة خلق الانسان الى الطين والشيطان الى النار باعتبار
الجزء الغالب فقوله والاية دليل الكون والفساد قيل فيه ان الكون وجود
عنصر بعد ما لم يكن والفساد عدمه بعد وجوده والحكام المذكورة على وجود
الانسان والشيطان بعد ما لم يكن فهو دليل الكون واما الفساد فغير معلوم
منه **فان قيل** خلقهما من الطين والنار دليل على ذهاب صورة الطين والنار
قلنا ممنوع لانه يجوز ان يكونا باقيين على صورتها مع زوال خواصهما ولذا
قال المحقق الفلاسفة ان العناصر تحقق بصورها في بدن الانسان وتبقى مع
الصورة الانسانية **اقول** قد صرح في المواقف بخدوش الصور الشخصية وجواز
خدوش بعض الصور النوعية فيتحقق الفساد بذهاب الصور الشخصية
للطين والنار وذهاب صورتها النوعية وما نقله عن بعض الفلاسفة
من تحقق العناصر بصورها في بدن الانسان فيحول ببقاء صورها الحسية
وقوله ولعل اضافة خلق الانسان الى الطين الى اخره **قيل** رد عليه ان المشا

لهذا الاعتبار يقال خلقته من تراب واجيب عنه بان المراد من الطين
التراب كما نص عليه في موضع اخر من التنزيل وانما عبر بالطين الذي هو مركب من
التراب والماء لعدم قبوله التكلل الا بعد كونه طينا **اقول** حاصله كون
الطين الذي هو اصل مجازا عن احد جزئيه ولا مصيرا اليه بلا مقتضى ووقوع
التراب بدل الطين في موضع اخر لا يقتضي ذلك غاية ان خلقه نازلة ينسب
الى المادة الصرفة الاولى وقارة الى المادة المستعدة للصورة ولا يجب الرجوع
احدهما الى الاخرى بصرف النظم عن ظاهره **فاجواب** الصواب ان الطين
المركب من العنصرين بعض اجزائه فنسبة الخلق اليه باعتبار الجزء الغالب كما ان
يكون هذان العنصران اكثر من الاخرين واما نسبته الى التراب فباعتبار
الجزء الغالب ايضا لانه اكثر من الثلاثة **وقال** في تفسير سورة الحجر عند تفسير
قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم الجان ابوالجن وقيل
ابليس ويجوز ان يراد الجنس كما هو الظاهر من الانسان لان تسع الجان كان
من شخص واحد خلق من مادة واحدة كان الجنس باسمه مخلوقا منها ولا يمتنع
خلق الحياة في الاجرام البسيطة كما لا يمتنع خلقها في الاجرام المجردة فضلا عن
الاجساد المولفة التي الغالب فيها الجزء الناري فانها اقبل لها من التي
الغالب فيها الجزء الارضي وقوله من نار باعتبار الغالب كقوله خلقكم من
تراب انتهى **وقال** في سورة الصافات عند تفسير قوله تعالى فانبثقه ثهاب
ثاقب ولا يقال الشيطان من النار فلا يحترق لانه ليس من النار الصرفة
كما ان الانسان ليس من التراب الخالص مع ان النار القوية اذا استولت على
الضعيفة استهلكتها قال الكاظمي وفي قوله ولا يمتنع خلق الحياة الى اخره
جواب سوال مقدروا انه كيف تخلق الحياة في النار وهو بسيط لكن المشا
والقياس ان الحياة لا تكون الا في المركبة فاجاب بانفسه امتناع خلق
الحياة في النار كما لا يمتنع خلقها في المجردات مع انها بعد من الحياة من الجسم
ولا يخفى ان هذا قول بالجزوات وما لم يثبت وجودها بل منع جمهور المتكلمين
وجودها فلا وجه لان جعل مقبلا عليها ثم ان المراد من خلق الجان من النار
ان الجزء الغالب عليه النار كما ان الجزء الغالب على الانسان التراب ولذا
يميل بالطبع الى اسفل فلا يبقى كل منهما على بساطته انتهى **وذكر السيوطي**

في كتاب الطب النبوي ان الانسان لما كان فيه جر، ارضي وجر، ماي وجرهولي
قسم النبي صلى الله عليه وسلم طعامه وشرايه ونفسه الى الاجزاء الثلاثة قال
فان قيل فابن الخط الناري قيل هذه مسألة خلاف فمن الناس من قال ليس في
البطن جزء ناري وعليه طائفة من الاطباء وغيرهم ومنهم من اثبتته انتهى وقد
فرق المحقق الفتاوي في شرح المقاصد بين الجن والشياطين فانها متفاوتان
فانه ذكر ما قاله الفلاسفة فيها وفي الملائكة ثم قال وعندنا ان الملائكة اجسام
لطيفة نورانية تتشكل باسكال مختلفة ونسب في شرح المقاصد هذا القول
لظاهر الكتاب والسنة قال وهو قول اكثر الائمة قال والجن اجسام لطيفة
هوائية تتشكل باسكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المومن والكافر
والطبيع والفاضي والشياطين اجسام فارية شانهم الفناء النفس في الفساد
والعواية قيل وتركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب
على الشياطين عنصر النار وعلى الاخيرين عنصر الهواء وكون الهواء والنار
في غاية اللطافة والتشفيك كانت الملائكة والشياطين بحيث يدخلون المضائق
والمنافذ حتى اجواف الانسان ولا يرون حاسة البصر الا اذا اكتسبوا من
المتزجات الاجز التي تغلب عليها الارضية والمائية جلايب وعواشي فيروى
في ابدان كابدان الناس وغيرهم من الحيوانات انتهى كلامه وذكر الامام
السكاكي في المفتاح في قوله تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حي انه ياتي في الروايات
انه جل وعلا خلق الملائكة من ریح خلقها من الماء والجن من نار خلقها منه وادم
من تراب خلقه منه قال السيد قوله ياتي في الروايات استيناف لدفع توهم
ان تفسير الاية مخالفة لما ورد به الكتاب والسنن فمن ان مبدأ الانس التراب
ومبدأ الجن النار ولما روي من ان مبدأ الملائكة الریح فاستار الى وجه التوفيق
انتهى **وههنا** بحث لطيف وموانة اذا اريد بالانسان الجنس وجعلت ال
للاستغراق لا يلزم عليها ان خلق جميع الافراد لم يتم وقت الاخبار وذلك بان
يكون عبر عن الماضي والمتروك بصيغة الماضي ولذلك وجهان مذكوران في
حاشية السيد على الكتاب في تفسير قوله تعالى يؤمنون بما انزل اليك **احدهما**
تغليب ما خلق على ما لم يخلق وتحقيقه ان خلق الجميع معني واحد يشمل على ما
صيغة الماضي **واما** ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما معا بصيغة الماضي ولم

يعكس تغليباً للموجود على ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزاء على الكل
والثاني تشبيه مجموع المخلوقين بشئ خلق في خلق الخلق لان بعضه خلق
وبعضه منتظر سيخلق فيصير خلق مجموعته شبيها بخلق ذلك الشئ الذي وجد
فيستعار صيغة الماضي من خلقه الخلق المجموع وقد اضمحل بذلك ما يتوهم من لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجازية كل واحد من الوجهين ولا يستتب عليك ان المجاز
المسرور والاستعارة المذكوران متعلقان بصيغة خلق وحدهما بلا اعتبار
لمادته وقد حقق مثل ذلك في الاية السابقة وفي قوله تعالى انا سمعنا كتابا
انزل من بعد موسى وهذا البحث طويل الذي ذكره المباحث وقد حرره فاه
في رسالتنا في ليلة النصف من شعبان فلترجع فان نقله في هذه الرسالة
يفوت المقصود منها **قال الله تعالى من سلاله** قال القاضي خلاصة
سئلت من بين الكدر قال المولى ابو السعود السلالة ما سئل من الشئ واستخرج
منه فان فعالة اسما يحصل من الفعل فتارة يكون مقصودا منه كاخلاقه
والاخرى غير مقصود كالقلامه والكناسة والسلالة من قبيل الاول فانها
مقصودة بالسلا ومن ابتدائية متصلة بالخلق ومن في قوله من طين بيتا
متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة اي خلقناه من سلالة كاسنة من طين
ومحذوران يتعلق بسلالة على انها بمعنى مسلوكة فهي ابتدائية كالاولى وفي
قوله بيانية متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة اشارة لرد قول القاضي من
في قوله من طين متعلق بمحذوف لانه صفة لسلالة او من بيانية فقا بلرب كونا
بيانية وبين كونها متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة فان من البيانية ان
وقعت بعد معرفة كانت خالاة وان وقعت بعد نكرة كما هنا كانت صفة **واما**
قوله الرضى في باب المفعول المطلق ان البيانية الواقعة بعد المعارف نحو
قوله تعالى وما يكمن من نعمة فمن الله على تقدير جعل ما موصولة مع مجرورها خبر
مبتدأ محذوف وان وقعت بعد نكرة كانت صفة فقد رد السيد في الحاشية
كونه خبرا وقال المشهور انها حال وقد ذكر المحشي في قوله تعالى ومن ذريتنا
امة مسلمة لك ان من للتبعيض او للبيان فقال المحقق الفتاوي في جواز
كون من للتبعيض ولم يقطع به لانه من البيانية مع المجرور تكون ابدان تامة
المبتدئين بمنزلة صفة او حال ولم يعهد كونه خبرا مثل الرجس من الاولاد

بمعنى في الاوثان ولا يحصى سوي ان يقال المعنى امة مسلمة من ذريتي النبي صلى الله عليه وسلم
الى مفعول واحد ارجو ان يكون امة مسلمة مفعولي انتهى وقد نبه الحفيد
التفتازاني على كلام المحقق والكشاف ثم رايت مولانا سعدى افندي نبه
على الاعتراض على بيان القاضى في مقابلة فيها بين كون الظرف صفة وبين
كون من بيانية فقال قوله متعلق بمحذوف فيل يفتى ان من تبعني فيه وقوله
او بيانية فتكون السلا لدهي الطين ويرد عليه ان من البيانية لا تنافي
الوصفية فكلمة اوليست في نحوها ويمكن ان تجاب بانه يجوز ان يجعل ويغني
الواو او يراد بالصفة المخصصة على ما هو المتبادر او يقال قوله من طين
بدل او عطف بيان باعادة الجار فيقول المصنف بيانية اشارة الى ان مدخولها
اريد به البيان لانها البيانية المصطلحة فليتا مل انتهى كلام سعدى وفيه
الكشاف من الثانية في قوله من سلا لدهي طين للبيان كقوله من الاوثان
قال ابو حيان لا تكون للبيان الا بما تقدم ان تكون السلا لدهي الطين
اما اذا قلنا انه ما انسل من الطين فتكون لا ابتداء الغاية انتهى وقال
القاضى وقيل المراد بالطين ادم لانه خلق منه والسلا لدهي طين لانه
سعدى قوله وقيل المراد بالطين ادم صلى الله عليه وسلم الى اخره يعني بما تقدم
ان يراد بالاستلام نساء الجنس وروى مولانا العلامة ابن كمال الوزيري بانه لا وجه
له لما فيه من اخراج ادم صلى الله عليه وسلم من الجنس المذكور قلت اذا كان الكلام
وصف الجنس بحال اكثر افراده لم يلزم محذور ولا فيلزمه ايضا ذلك في قوله
ثم جعلناه نطفة فانه كغيره جوز اعادة الجنس من الانساء واعاد ضمير جعلنا
على الانساء ثم ان قوله من طين على هذا القول مجاز باعتبار اكون ولا
يخفى بعده لعدم ظهور قرينة المجاز ولعل هذا هو وجه الضعف المذكور لانه كلام
المصنف انتهى كلام سعدى وفي الحديث ان الله تعالى خلق ادم من قبضة
قبضتها من جميع الارض اي من جميع اجزا الارض قال ابن رسلان ظاهره انه
خلق من الارض الاولى وهو خلاف ما ذهب اليه وهب من انه خلق راس ادم من
الاولى وعنقه من الثانية وصدره من الثالثة ويديه من الرابعة وبطنه
من الخامسة وفخذه ومذاكيره وعجزه من السادسة وساقيه وقدميه من
السابعة وقال ابن عباس خلقه الله تعالى من اقاليم الدنيا فانه من تربة

الكلبة وصدره من تربة الدهناء وظهره وبطنه من تربة الهند ويديه من
تربة المشرق ورجليه من تربة المغرب وقال غيره خلق الله تعالى ادم من ستين
نوعا من انواع الارض من التراب الابيض والاسود والاحمر والاصفر انتهى
وقال الطيبي القبضة ما يضم عليه من كل شئ ومنه ان كانت متعلقة بخلق تكون
ابتدائية اي ابتداء خلقه من قبضة وان كانت خالصة ادم تكون بيانية
والقبضة هنا مطابقة لما في قوله تعالى والارض جميعا قبضته يوم القيمة
في بيان تصوير عظمة الله تعالى وحلاله وقدرته وان المكونات كلها متفاداة
لارادته ومنجزات بامر فاذ اورد عليها كن فكانت بما شوهدهم من الانسان
وقبضة الشئ على السهولة تسخير الاله وفي الحديث فجاء بنوا ادم على قدر الارض اي
على لونها وطبعها فيخلق من الحمر من لونه احمر ومن سهلها من سوهلها الخلق فيه
اللين والرفق وقوله في الحديث وبين ذلك اي من سائر الالوان قيل
خلق ادم من ستين نوعا من انواع الارض وطبائعها فجاءت اولاده مختلفين
الالوان والطباع قيل ولهذا المعنى اوجب الله تعالى في الكفارة اطعام
ستين مسكينا ليكون بعدد انواع بنى ادم ليعم الجميع بالصدقة وقوله في
الحديث والسهل والحزن اي فالسهل خلق من الارض السهلة وجاء من الحزن
وهو بفتح الحاء المهمل وسكون الزاي وهو ضد السهولة الغليظ الطبع الخشن
اليابس من حزن الارض وهو الغليظ الخشن والحزونة الخشونة وقوله والحديث
والطيب اي جاء الحديث من الارض الجنية والطيب من الارض الطيبة قال
الطيبي اراد بالحديث من الارض السبعة ومن بنى ادم الكافر وبالطيب من الارض
العذبة ومن بنى ادم المؤمن وقال ابن رسلان وقد ضرب الله تعالى مثل المؤمن
والكافر والطيب والحديث مثل المؤمن مثل البلد الطيب الراكي يخرج نباته اي
زرعه باذن ربه سهلا والذي خبت مثل الكافر كمثل الارض السبخة الجنية التي
لا تخرج نباتها وغلها الا تكاد اي عسرا قليلا بعناء وسقعة وكذا المؤمن يعطي
العطا بسهولة لسهولة طبعه والنجس لا يعطى الا بتكلف كبير انتهى وما

احسن قول القائل

- الناس من الارض ومنها هم من خشن في المس اولين
- ثم جدل تدمي به ارجلهم وائمذ يوضع في الاعين

قال في المواهب ثم رفعه الله تعالى الى سريره ملكته وحمله على اكتاف ملائكة
وامرهم فطافوا به في السموات ليري عجائب ملكوته **قال** ابن عباس بعث الله تعالى
الي ادم ملائكة من السماء معهم سريره من ذهب فخلوه على السرير حتى صعدوا به الى
السماء فادخلوه الجنة ضحوة الجمعة **وقال** محمد بن علي الترمذي لما اكمل الله خلق
ادم رفعه على اكتاف جبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل والملائكة عاشر
من ذهب ويقال من باقوت احمر له سبع مائة قامة فقال طوفوا به في سما واتي
ليري عجائبها فيزداد يقينا فطافوا به مقدار مائة عام حتى وقفوا به على مقدار
كل شيء من عجائبهم ثم امرهم ان يحولوا وجوههم من العرش اليه فيسجدوا وقبله ففعلوا
ولذلك تحمل جنازة اولاده باربعة لكن في قوله ادخل الجنة ضحوة ينافي قول الكشاف
خلق ادم في اخر ساعة من يوم الجمعة فليتأمل هذا وقد ذكر العلماء ان السلام اول
كلمة تفاوض بها ادم مع الملائكة فانه لما خلقه الله تعالى قال له اذهب الي اوليك
النفر من الملائكة فسلم عليهم واستمع ما يحثونك به فانها تحثيك وتحيي ذريتك
فقال لهم السلام عليكم فقالت له الملائكة وعليك السلام ورحمة الله وبركاته
وهذا ينافي ما ذكره في المواهب من ان السلام من خواص هذه الامة لا يشاركهم
فيه غيرهم من تقدمه وذكر القاصي تبعا للكشاف في تفسير سورة الذاريات عند
تفسير قوله تعالى فالوا سلاما قال سلام قوم منكرون **وانما** انكرهم لان السلام
لم يكن تحيته فانه علم الاسلام انتهى اي وقوما براهم كانوا كفرا **وقد** كراى كمال التور
في تفسير سورة الكهف ان قول الحضرموسى عليهما الصلاة والسلام حين سلم
عليه واتي بارسلك السلام يدل على ان ملاقاتهما لم تكن بين بحرفاس والروم
لان تلك الارض ارض بني اسرايل وما يقرب منها وفي منشا السلام ومعدن
الاسلام انتهى كلامه **وهذا** يدل على ان السلام ليس من خواصنا بل هو تحية كل
مسلم في اي عصر من لدن ادم وهلم جرا **الكن** ما ذكره ابن كمال في با شام من ظهور
اليهودية ايام سيده فاموسى صلى الله عليه وسلم بفارس والروم محل خفا اذ لم يظهر
دين موسى صلى الله عليه وسلم بتلك البلاد في حال حياته لانه بعد هلاك فرعون توجه
لقبال الجبارة ووقع في البية ومات به وطلب من الله تعالى ان يدينه من الارض
المقدسة رمية حجر فقبله وزاده ومات ولم يدخل تلك البلاد فكيف يدعى ظهور
دينه بها وفشو السلام بها فامل هذا وظاهر هذه الروايات ان ادم صلى الله

عليه وسلم ثم خلقه ونفخ الروح فيه وموبا الارض لقوله ثم رفع على سريره الى اخره
والذي ذكره ابن العماد في منظومته خلافة وانه انما تم خلقه في وسط السماء
ورفع على اكتاف الملائكة فطافوا به ليريو عجائب الملكوت **وقال** الطيبي في
شرح المشكاة عن القاصي ان الله تعالى خلق ادم من وجه الارض وخمره حتى
صار طينا ثم تركه حتى صار صلصالا وكان ملقى بين مكة والطائف ببطن
نعمان قال ولا ينافي ذلك تصويره في الجنة لجواز ان تكون طينته لما خمرت
في الارض تركت فيها حتى مضت عليها الاطوار واستعدت لقبول الصورة
الانسانية حملت الى الجنة فصورت ونفخ فيها الروح انتهى كلام الطيبي يقتضا
انه دخل الجنة قبل ان يصور وقبل نفخ الروح فيه **والذي** في منظومته ابن
العماد انه صور في وسط السماء ثم امر الملائكة له بالسجود **وقال** في الخميس وقد
اختلف في المكان الذي خلقت فيه حواء على ثلاثة اقوال **أحدها** مذهب
ذهب وجماعة ان الله تعالى خلق حوا خارج الجنة ثم اختلف هؤلاء فقال
بعضهم خلقها في الارض وادم بين مكة والطائف ثم حملا على سريره الى الجنة
وقال بعضهم خلق ادم وامر بحمله على سريره الى السماء الدنيا فلما وصل الى باب الجنة
وضع السرير والقي عليه النعاس وخلقت حوا من صلعه اليسري ثم امر بالادخول
الى الجنة **وقال** ابن عباس وابن مسعود وجماعة خلقها في الجنة والقي عليه
النوم بعد الدخول **ولهذا** قال بعضهم المرأة اصلها من الجنة ولهذا ابيح لها
الحرير والذهب وبها لاهل الجنة ولهذا لا يمل الزوج من الزوجة الحسناء
الصالحة كما لا يمل من نعيم الجنة **وذكر** في حادي الارواح انه على القول بانها
خلقت في الجنة لا يقدح في ذلك ان الجنة ليست محل نوم لانه انما ينفع فيها
حصول النوم فيها بعد الدخول فيها يوم القيمة لا قبله وقد روي عن ابن عباس
ان ادم كان بين النائم واليقظان لم يعلم انها خلقت منه فلم يعطف عليها
قال في المواهب ثم امر الملائكة بالسجود له فسجدوا الا ابليس فطردة
الله تعالى وابعدته وخزاه وكان السجود لادم سجود تعظيم تحية لا سجود
عبادة كسجود اخوة سيدنا يوسف صلى الله عليه وسلم له فامسجد له بالحقيقة ما
الله تعالى وادم كما قبله انتهى كلامه **فقوله** ثم امر الملائكة بالسجود له ظاهرا
ان امره تعالى للملائكة بالسجود انما كان بعد تمام خلقه وتعليمه للاسماء وما

ظاهرة البقرة فانه ذكر امره لهم بالسجود بعد انبائه لهم بالاسماء وقال
القاضي لما انبأهم بالاسماء وعلمهم ما لم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضل
واذا لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وقيل امرهم به قبل ان يسوي خلقه لقوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين امتحانا لهم واطهرا لفضل
انتهى قال شيخ الاسلام في الحاشية قوله لما انبأهم الى اخره قصيته تاخير الامر
به عن تسوية خلقه بدليل تاخيرهم عن انبائهم وتعليمهم المستلزمين للتسوية
خلقهم وقوله وقيل امرهم به قبل ان يسوي خلقه الى اخره وعليه اقتصر بعض المفسرين
وهو الظاهر وجاب عن دليل الاول بان الواو في قوله واذا قلنا لا تقتضي الترتيب
وقال مولانا سعدى اندي قوله امرهم بالسجود له اعترافا بفضل الى اخره
ذكر في كتب الاصول ان من قال ان الامر للفور استدلال بدم ابلين على ترك الفور
ولا دليل عليه سوى الامر واجب بان دليل الفور ليس الامر المطلق بل الفا
في قوله فقعوا يقتضي التعقيب من غير تراخ وبما هذا لا يصح قوله اعترافا واذا
لحقه واعتذارا عما قالوا فيه لكن التحقيق ان الفاء الجزائية لا تدل على
التعقيب من غير تراخ على ما نص عليه في التلويح انتهى كلامه **واقول** بيان قوله
وبما هذا لا يصح قوله اعترافا الى اخره انه جيت كان الامر بالسجود فقتربنا بتسوية
فلا بد ان يقع بعده من غير فاصل وليس هناك اعلام للملائكة منه بالاسماء حتي
يتبين لهم فضله فيعتزفون به ويؤثرون حقه ويعتدرون عما قالوا فيه
وانت خير بان الواقع بعد الفاء هو طلب السجود لا نفس السجود فلو لم يكن الامر
مقتضا الفورية لما دم ابلين بحجج الخلف لان المتعقب للتسوية هو طلب السجود
لا نفسه وقد يكون الشيء مطلوباً طلباً موسعاً كما في وجوب الصلاة في اول الوقت
فان الشخص المتكلف بها مطلوب منه اذا وها طلباً موسعاً ومع هذا فلا يخف ان
ان القاضي انما علل بما ذكرناه على ان الامر لم بالسجود كان بعد التعليم والانباء
فيصح قوله اعترافا الى اخره ولا يعارضه الاية الثانية فانها عند من يقول
بالاول لعله يؤولها بما ذكر في التلويح ويصدق ذلك بوقوع التعليم قبل السجود
الى اخره بل تعقيب كل شيء بحسبه كما اجاب به وهذا كان الامر في الاية الثانية
معللاً لامتحان لهم واطهرا لفضيلة واما الامر على الوجه الاول الواقع في
عبارة المفسر فليس معللاً بل المعلل بها السجود المأمور به وقد

انحر فاعل الفعل المعلل وهو السجود وفاعل العلة وقد سلك ابن كمال الوزير
مثله في الكلام على اية الوضوء والتفتازاني في قوله تعالى اذا نودي
للمصلاة من يوم الجمعة وللمساجدين معه بحث في ذلك اشرفا الى بعضه
ثم رايت في الحاشية انه اختلف في موضع السجود فقيل كان في الارض وقيل كان
في السماء واختلف في وقته ايضا فقيل لما نفخ فيه الروح مجدوا له لقوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفا للتعقيب وقيل
بل كان بعد انباء الملائكة بالاسماء واطهرا لفضلهم عليهم واجاب خدمتهم له
بسبب العلم وظاهر نظم الاية في سورة البقرة يدل عليه لكن تقدم عن شيخ
الاسلام الجواب عنه بان الواو في قوله واذا قلنا للملائكة لا تقتضي الترتيب
وفي تفسير سفاء الصدور لا يبيح النقاش عن بعضهم انه كان سجد الملائكة
لا دم مرتين مرة حين خلق بدليل قوله تعالى فقعوا له ساجدين ومرة بعد
ظهور فضله عليهم بعد العلم بالاسماء بدليل ما في سورة البقرة وهذا قول
تفرد به هذا القائل ولم يوافق احد من المفسرين وقالوا لم يكن ذلك الا
مرة واحدة والظاهر هو ان السجود بعد الانباء بالاسماء والفا قد تكون للتعقيب
مع التراخي كما في قوله تعالى فارلما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
وكان ذلك بعد مدة وسلكه قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه
مع انه كان بعد ما نسي سنة انتهى كلام الخميني وتقدم كلام مولانا سعدى
والتلويح في الفا الجزائية انما لا تقتضي التعقيب فليذكر **هذا قول**
المواهب فالمسجود له بالحقيقة الى اخره **اقول** تفرع هذا عما قبله حتي
جد افان المذكور في تفسير القاضي وغيره ان السجود في الاصل تدل على طاعة
وفي الشرع وضع الجهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعي
وهو وضع الجهة على قصد العبادة وعليه فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى
وادم جعل قبله سجودهم تقيماً لسانه او سبباً لوجوبه وكانه تعالى لما خلقه
يحيث يكون النموذج للمبدعات كلها بل الموجودات باشرها ونسخة طائفة عالم
الروحاني والجسماني وذريعة للملائكة الى استيعاف ما قدر لهم من اكالات
ووصلة الى ظهور ما يتبينوا فيه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تدل
لما رواه في من عظيم قدرته وباهر اياته وشكرها لما انعم عليهم بواسطه

قال لا م فيه كاللأم في قوله **اليس** أو من صلى لقبلكم **أول** في قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس **وأما** المعنى اللغوي وهو التواضع مع الأخفاء
لأدم تحية وتعظيما له كسجود أخوة يوسف له أو التذلل والانقياد بالسعي في
تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كما هو انتهى المقصود منه **فعل منه** أنه
إذا حمل السجود على السجود الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة يكون السجود
له بالحقيقة هو الله تعالى لأنه هو المعبود وأدم قبله لذلك لما ذكرنا اللام
في قوله اسجدوا لأدم مثلها في قوله **اليس** أو من صلى لقبلكم **أول** في قوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس ولا يكون السجود لأدم حينئذ سجود تحية بل السجود حينئذ
لله تعالى بسجود عبادة **تضعف** الفخر الرازي هذا القول فإنه لا يظهر فيه شرف
لأدم وقد علمت من كلام القاضي جوابه **ويأني** لا يقال صليت للقبلة بل إليها
وقد علمت أيضا جوابه من كلام القاضي **وأن** اللام مثلها في قوله **اليس** أول
من صلى لقبلكم **أول** في قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس لكن قال بعضهم في التظهير
بهذه الآية نظر وفي الجائز لو كان قبله لما استكبر إبليس وقد علمت ردة من
كلام القاضي **وأما** إذا حمل السجود على المعنى اللغوي وهو التذلل مع تطامن فالسجود
له أدم بما طريقة التحية كما وقع لأخوة يوسف معه صلى الله عليه وسلم وقد ضعف
هذا بان قوله تعالى ففعلوا له ساجدين يدل على أنهم بلغوا غاية السجود ورؤد
ذلك بان الجائي على ركبتيه واقع فقد علم أنها قولان فتقرع أحدهما على الآخر
غير ظاهر ثم رأيت القرطبي حمل السجود على وضع الجبهة على الأرض لكن لا بقصد
العبادة بل بقصد التحية وعليه أيضا فالسجود له المحيى بأدم **وعبارة** القرطبي
اختلف الناس في كيفية السجود لأدم بعد قوله بعد اتفاقهم على أنه لم يكن سجود
عبادة فقال الجمهور كان هذا آخر الملائكة بوضع الجبهة على الأرض لأدم كما لسجود
المعتادين الصلاة لأنه الظاهر في العرف والشرع **وعلى** هذا كان ذلك السجود
تكريما لأدم وإظهارا لفضله وطاعة لله تعالى وكان أدم كالقبلة لله وقيل
معنى لأدم إلى أدم كما يقال صلى للقبلة أي إلى القبلة وقال قوم لم يكن هذا
السجود المعتاد اليوم الذي هو وضع الجبهة على الأرض ولكنه يبقى على أصل
اللغة وهو التذلل والانقياد أي اخضعوا لأدم وأقروا له بالفضل فسجدوا
أي امتثلوا أمرأه **فان** قيل فما الحكمة في الأمر بالسجود له قيل إن الملائكة

لما استعظموا تسبيحهم وتقديسهم له أمرهم بالسجود لغيره ليسهم استغناء عنهم
وعن عبادتهم وقال بعضهم استضعفوا أدم ولم يعرفوا خصائصه فأنصت به فأمروا
بالسجود تكريما ويحتمل أن يكون الله تعالى أمرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم
اجعل فيها من يفسد فيها لما قال لهم إني جاعل في الأرض خليفة وكان علم
منهم أنه إن خاطبهم أنهم قائلون هذا فقال لهم إني خالق بشر من طين وعا
خليفة فاذا نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والمعنى ليكون ذلك
عقوبة لكم في ذلك الوقت **على** ما أنتم قائلون الآن انتهى **في الكلام في أن**
أدم هل سجد حين سجدت الملائكة أولا فروي محمد بن نصر عن أنس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى أمر أدم بالسجود فسجد فقال لك
الجنة ولمن سجد من ولدك وأمر إبليس بالسجود فابى أن يسجد فقال لك النار
ولمن أبى أن يسجد **ورود** أحاديث كثيرة في هذا المعنى وقد اختلف في أن
هذا السجود الذي هو تحية وتعظيم لأدم هل كان مباحا لغير أدم قبل ما كان
مباحا لغيره كما لم يجب لغيره وقيل كان مباحا إلى زمن يعقوب قال تعالى
وخروا له سجدا وكان أحر من فعله ذلك ثم نسخ وقيل بل بقي إلى زمن النبي
صلى الله عليه وسلم حتى سجدت له الشجر والجبل وقال أصحابه أنا نحى الحق بالسجود
لك من هذه الأشياء فمنعهم من ذلك وقال لا ينبغي لمخلوق أن يسجد إلا لله تعالى
ولو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت الرجولة أن تسجد لوجهي كذا في الحديث
قال في المواهب **نه** روي عن جعفر الصادق أنه قال كان أول من سجد لأدم
جبريل ثم ميكائيل ثم إسرافيل ثم عزرائيل ثم الملائكة المقربون **وأقول**
في هذا الترتيب توقف مع قول بعض العلماء أن فائدة الجمع بين لفظة كلهم
واجمعون في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الدلالة على الاتحاد في زمن
السجود **على** ما فيه من الكلام والتوقف **ويؤيد** قوله ثم عزرائيل إلى آخره يعلم منه
أنه ورد أن أسمر ملك الموت عزرائيل وبه يعلم رد ما قاله الشافعي من أنه لم يرد
في السنة تسميته بذلك **وأما** الوارد فيه أن اسمه ملك الموت فليراجع ولعل
مراؤه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم **وقال** في المواهب **وعن** أبي الحسن الثقفي
أول من سجد إسرافيل **فأرو** لذا جوزي بتولية النوح المحفوظ انتهى **وفي** رواية
ابن عساکر لما أمر الله تعالى الملائكة بالسجود لأدم كان أول من سجد له إسرافيل

قال لوكا جزي فانما به الله تعالى ان كتب القرآن في جهته انتهى وعبارة الخمين
وقيل اول من وجد اسرافيل فرفع رأسه وقد ظهر القرآن كله مكتوبا في جهته
كرامة لسببه لذلك وفي المواهب ولما خلق الله تعالى حواء لتسكن الى ادم ويسكن
اليها حين صار لهما فاضت بركاته عليها فولدت له في تلك الاعوام اربعين ولدا
في عشرين بطناً وضعت شيئا وحده كرامة لمن اطلع الله تعالى بالنبوة بعده
فقوله اربعين ولدا في عشرين بطناً الى اخره لا يخفى ان العدد نفس في مدلوله
وهل له مفهوم اولاً فيه كلام العلماء وقد حصر الاولاد في الاربعين والبطون
في عشرين ثم قال فوضعت شيئا وحده فان كان من داخل البطون العشر
والاولاد الاربعين تناقض الكلام حينئذ لانه حيث كان في بطن منفرد الزم ان
تكون البطون الباقية تسعة عشر والاولاد الباقون تسعة وثلاثين ولا
يمكن ولادتها كذلك الا اذا كانت ولدت ثلاثة منها في بطن واحدة وحينئذ
فصل كانوا جميعا ذكورا واناثا او مختلفة وان كان شيت خارجا عن الاولاد
والبطون لزم ان تكون الاولاد واحدا واربعة والبطون واحدا وعشرين
بطناً وقد ذكر في الخمين عن بحر العلوم ان شيئا ولد في بطن ثم انشئ بعده في بطن
فزوجها منه فعمل منه ان زوجة شيت ولدت كذلك في بطن مستقلة بعده وقد
ذكر في الخمين خلافا في عدد البطون وعدد الاولاد فقال قال وهب بن خنبة
مائة وعشرون بطناً وقيل خمس مائة بطن لتمام الف ولده وروي عن ابن عباس انه
قال لم تمت ادم حتى بلغ اولاده واحفاده اربعين الفا فلبس من عشرين ذكورا
وعشرين انثى وقيل الاناث تسعة عشر وقيل احدى وعشرون وقيل الاناث
عشرون وروي ان حواء كانت تلد في كل بطن ثمانية ذكورا واربعة الانثى نوبة
شيت فان النور المحمدي لما انتقل من ادم الى حواء حملت بشيت وحده لشرف نور
النبوة وهو المشهور وقيل كانت له ثمانية وفي معاني التتوييل كان جميع ما ولده
حواء اربعين ولدا في عشرين بطناً او لهما قابيل وتوأمته اقليميا واخوهم عبد
المغيث وتوأمته امة المغيث واختلفوا في مولد قابيل وهابيل قال بعضهم
غشى ادم حواء بعد مهبطنها الى الارض مائة سنة فولدت له قابيل وتوأمته اقليميا
في بطن ثم هابيل وتوأمته كبودا في بطن واحد وكان بينهما ستان وفي المختصر
يقال ان بعد مائة وعشرين سنة من هبوط ادم ولده ولدان في بطن واحد

قابيل وهابيل فقتل قابيل هابيل وروي ان ادم كان يغشى حواء في الجنة قبل
ان يصيب الخطيئة فحملت بقابيل وتوأمته فلم تجد عليهما وجدا ولا طلقا
حين ولدتهما ولم ترمعهما دما فلما هبطت الى الارض تغشاها فحملت بهما قابيل
وتوأمته فوجدت عليهما الوجع والطلق والدم وفي بحر العلوم او ولد ولد
لادم الحارث ولا اخت معه في بطن ثم قابيل ومعه اخته اقليميا ثم
هابيل واخيه كبودا ثم كسوب واخيه ثم شيت ثم انشئ بعده في بطن فزوجها
منه واسمها حواء ثم اباد واخيه بخود ثم سندل واخيه ثم بارق واخيه
ثم كذا وكذا الى تمام الاربعين بطناً عند محمد بن اسحاق انتهى المقصود منه
وفي شرح العمري لا يجرى على ان ادم اولد حواء اربعين ولدا في عشرين
بطناً الا شيئا وصيته فانه ولد منفردا كرامة لكونه نبيا صلى الله عليه وسلم من
نسله وفيه انه يمكن ان يكون هذا الاستثناء مقطوعا فتزيد الاولاد على
الاربعة بناء على ان العدد لا مفهوم له وقد يقال انه استثناء من مفهوم الكلام
السابق لان ولادة الاربعين في عشرين بطناً بما يؤمّر الزوجة فاستثنى
من ذلك شيت فانه ولد منفردا وحينئذ يتوقف صحة الباقية على ان يولد له
في بطن ثلاثة وفي الباقية اثنين فليست ملة وحينئذ فلهذا البطن الذي حملت
ثلاثة هل كانوا جميعا ذكورا واناثا او البعض والبعض وفي كل حال فيلزم
مخالفة ما اشهر في الكتب من انه كان زوج ذكر بطن بانثى الاخرى وفي
هذا يلزم زيادة الذكور والافات على هذا العدد لكن اذا اخذنا باحد الاقوال
السابقة عن الخمين تزيد الاولاد على هذه البعد فيمكن تزوج الزائد على هذا
من ذلك ادم الاولاد بناء على انهم بلغوا اربعين الفا وان احدا الاولاد
مات فاخذ الزائد زوجته فليست ملة وتقصية كلام المواهب ان ولادة حواء
وحملها بعد قبول التوبة وقد تقدم انها بعد مائة سنة من هبوطها الى الارض
وذكر في الخمين عن ابن عباس انه بكى ادم وحواء لما فاتاها من نعيم الجنة مائة
سنة ولم ياكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب ادم حواء مائة سنة وقال
وهب بن منبه لما هبط ادم الى الارض مكث يبكي ثلاثمائة سنة لا يرقا له
دمع ثم قال بعضهم غشى ادم حواء بعد مهبطنها الى الارض مائة سنة فولدت له قابيل
وتوأمته اقليميا وفي المختصر يقال انه بعد مائة وعشرين سنة من هبوط

ادم ولد ولدان في بطن واحد الى اخره وقد تقدم اننا نقلنا لك الخلاف بين
العلماء في ان حواء اهل خلقت من قصبره او من الطين كما خلق ادم عليه السلام
وفي الحديث اكرموا عمتكم الخلق قيل انما عمامهم النبي صلى الله عليه وسلم لانها
خلقت من فضلة الطين التي خلق منها ادم فهي اخت ابينا لكن قال العلقمي
حاشية الجامع الصغير واصغف من ذلك قول من زعم ان حواء خلقت من فضلة
طين ادم فان الحديث في ذلك لم يثبت انتهى وقال السمرقندي رحمه الله تعالى
قص ادم عليه السلام اظفاره وخلق شعره وازال وسمح بدنه ودفن في الارض
فخلق الله تعالى من ذلك الخلة الجريد من اظفاره والليف من الشعر والخشب
من الطين الذي خرج من جسده والتفت معناه الشعث ومنه قوله تعالى
ثم ليقضوا تقصم اي ليزيلوا شعهم بعد الخلل من الحج والعمرة فعلى هذا القول
تكون الخلة خالة وعمة ايضا وفي بحر العلوم عن ابن عباس رضي الله عنهما
لما خلق الله تعالى ادم ظهر في ظهره نور محمد صلى الله عليه وسلم وكانت الملائكة خلفه
ينظرون اليه الى ذلك النور فقال ادم يا رب ما الهؤلاء الملائكة ينظرون الي ظهري
قال ينظرون الي نور محمد الذي اخرج من ظهرك قال يا رب اجعل نوره بحيث
اراه فظهر في سبابته فقال يا رب لعله بقي في ظهري من هذا النور ثم قال نعم
نورا صحابه قال يا رب اجعله في بعية اصحابي فجعل نوراني بكر في الوسطي
ونور عمر في البصرة ونور عثمان في الخضر ونور علي في الابهام وكان ادم ينظر
الي تلك الانوار تتلأل في خلال اصابع يمينه فنقل ذلك الي ظهره انتهى وقال
في المواهب لما خلق الله تعالى ادم جعل ذلك النور في ظهره فكان يعلم في جبينه
فيغلب على سائر نوره **ولقي ههنا مباحث شريفة وفوائد نفيسة**
لا يتيسر الوقوف على تحصيلها الا لمن حفته عناية صدائيه وذلك
انه وقع الخلاف بين صاحب الكشاف والقاضي في خلق الارض والسما وما
فيهما ايها سبق وان مدة خلقهما وما فيها ستة ايام وصل هي بمقدار ايام
الدنيا او ايام الآخرة كل يوم بالثلاثة سنة والخلاف في اول الاسبوع هل هو
السبت او الاحد وما بعد الخلق من هذه الايام هل هو السبت او الاحد او
الاثنين وان كلام القاضي والكشاف هل يوافق واحدا من الاقوال وان
هذه الستة ايام تخص خلق الارض وما فيها منها اربعة ايام والسما وما فيها

يومان وهل ايام خلق الارض وما فيها متصلة او مفصولة بايام خلق السماء
وما فيها وهل هذه الستة ان خلقهما متوسط بين خلق الارض ووجوها
وخلق ما فيها وهل هذه الستة مشتركة بين خلق السماء والارض او
خاصة بخلق الارض دون السماء وهل سيدنا ادم من مخلوقات الارض او
مخلوقات الجنة وهل خلق في يوم الجمعة بعد عصرها او قبل الزوال وانه
خلق ودخل الجنة واهبط منها في ساعة واحدة بعد عصر الجمعة وقبل غروب
الشمس وهل اليوم الذي خلق فيه ادم داخل في الايام الستة او هو يوم سابع
زائد عليها وما مقدار دوران الروح فيه الى ان تمت خلقته وما مقدار مكثه
في الجنة وهل الايام التي مكثها في الجنة من ايام الآخرة او من ايام الدنيا
وان عمره هل جاوز الى سنة او لا **فبقول** قد ذكر صاحب الكشاف ان الله تعالى
خلق الارض في يوم الاحد ويوم الاثنين وما فيها في يومين يوم الثلاثاء
والاربعاء وخلق السموات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة وخرج في اخرها
من يوم الجمعة فخلق فيها ادم وهي الساعة التي تقوم فيها القيمة وهذا
صريح في ان ادم خلق في ايام خلق السموات وما فيها لا في ايام خلق الارض
وما فيها وقد جري خلاف هل خلق في الارض او في السماء او في الجنة فذكر
ابن العماد في منظومة الانبياء ان ادم خلق في وسط السماء وذكر في الخليل خلافا
في ذلك ونقل عن المشكاة عن ابن ابي اسود رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما صور
في الجنة تركه مائتا اسد ان يتروك فجعل ابليس يطوف به فلما راه اجوف عرف
انه خلق لا يمالك رواه مسلم قال في السنة اري هذا الحديث مشكلا
فقد ثبت بالكتاب والسنة ان ادم خلق من اجزاء الارض فدل على انه
ادخل الجنة وهو بشر حي وقال الطيبي في شرح المشكاة قال القاضي الاخبار
متظاهرة على ان الله تعالى خلق ادم من تراب قبض من وجه الارض وخمر
حي صارت طينا ثم تركه حتى صار صلصلا وكان ملقى بين مكة والطائف
ببطون نعام ولا ينافي ذلك تصويره في الجنة لجواز ان تكون طيفته لما خرجت
في الارض تركت فيها حتى نضت عليها الاطوار واستعدت لقبول الصورة
الانسانية حملت الى الجنة فصورت ونفخ فيها الروح **هذا** وصريح كلام الكشاف
ان خلق ادم عليه السلام في اخر الايام الستة التي خلق فيها السموات والارض

وما فيها الا في يوم سابع لكن قدره ان عساكر ذلك وادعى ان ادم خلق في يوم سابع هو
يوم الجمعة وانه خارج عن الابرار الستة التي خلق فيها السموات والارض وما فيها وحيث
كان كلام الكشاف محمولا على ما سبق فقتضاه ان خلق ادم وقع في اخر ساعة من يوم
الجمعة وان هذه الساعة هي التي تقوم فيها القيمة وانه خلق فيها وادخل الجنة
واخرج منها قبل غروب ذلك اليوم **قال ابن العباد في منظومة الانبياء**

قال ابن عباس ابونا قد دخل من بعد عصر جنة ثم رحل
قال غروب وسليم قد نقل في ساعة ياما جري ياما حصل
عاش ابونا ادم الف سنة ثم انطوت بسرعة مثل السنة
وسياتي الكلام على مقدار الساعة التي اقام بها في الجنة وهل هي من ساعات الآخرة
وما مقدارها ومن ساعات الدنيا وقضية كلام الكشاف ان القيمة تقوم
في اخر ساعة من يوم الجمعة وهذا يناقض ما في الجامع الصغير من حديث
خير يوم طلع فيه الشمس يوم الجمعة فيه خلق ادم وفيه اهبط وفيه تيب
عليه وفيه قبض وفيه تقوم الساعة ما على الارض من دابة الا وهي تصبح
يوم الجمعة مصحبة اي مصفية حتى تطلع الشمس شفقاً من الساعة الا ان ادم
وفيها ساعة لا يصادفها عبد مومن وهو في الصلاة يسأل الله تعالى ثوابا
الا اعطاه اياه **قال** الرازي في قوله حتى تطلع الشمس شفقاً من الساعة
اي خوفاً كانها اعلنت انها تقوم يوم الجمعة فتخاف من قيامها كل جمعة وقوله
حتى تطلع الشمس يدل على انها اذا طلعت عرفت الدواب انه ليس بذلك اليوم انتهى
فهذا يدل على ان قيام الساعة ليس بعد العصر بل اولها وقبل طلوع الشمس
ويقوي ذلك ما ذكره ابن العباد في منظومته بقوله

اكرمه بالسجدة الملائكة تحية في الساعة المباركة
بعد الزوال ساعة الاطابه بجمعة فاطلب بها الاطابه
ثم استمروا بحمد للعصر فعنا وقت الصلاة فادبر

فانه حيث كان ابتدا السجود لادم بعد الزوال من يوم الجمعة وانهم استمروا
بحمد للعصر ولما كان وقت الصلاة فيلزم تقدم نسوبته وظلته على وقت
الزوال لوقوع السجود بعده لقوله تعالى **فاذا سويته ونفخت فيه من روحي**
ففعوا له ساجدين فلا يكون ابتدا خلقه بعد عصر يوم الجمعة في اخر ساعة منها

قال العلي بن ابي طالب
والصاوي صغية مستعجة يقال
اصاخ والناخ بمعنى قال في النهاية
والاصل
اصاد
انه

ثم رايت في الخميس نقلا عن الصحاح انه ادخل الجنة صحوة يوم الجمعة واخرج
منها بين الصلواتين فمكث نصف يوم من ايام الآخرة وبني الايام التي كل
يوم الف سنة فصف اليوم خمس مائة سنة قال وهذا قول ابن عباس والكلبي
وفيه خلاف **سبحي** فقول صحوة وانه اخرج بين الصلواتين تخالف القول
بان الملائكة سجدا له بعد الزوال الى العصر وانه ادخل الجنة بعد العصر
واخرج منها قبل الغروب ونقل في الخميس ايضا عن الحسن البصري ان ادم لبث
في الجنة ساعة من نهار وبني مائة وثلاثون سنة من سني الجنة وفي المختصر
الجامع عن وهب بن منبه مكث ادم في الجنة ستة ايام وقبل خمس ساعات
وقبل ثلاث ساعات قبل الصبح انه خلق لمضي احدى عشر ساعة من يوم الجمعة
وهي من الايام التي كل يوم منها الف سنة من سني الدنيا فبقي قدر اربعين
عاما من اعوامنا ثم نفخ فيه الروح وبقي في الجنة بقية الثانية عشر ساعة
من يوم الجمعة ومقداره ثلاثة واربعون عاما واربعة اشهر من اعوامنا
ثم هبط الى الارض هذا قول الطبري قال وفيه الانس الجليل كان هبوط ادم
وحوا وقت العصر وبين هبوط ادم والهجرة النبوية سنة الاف سنة ومائتا
وسنة عشر سنة ثم يبقى الكلام في هذه الساعة التي تم فيها خلق سيدنا
ادم سواء كانت بعد عصر يوم الجمعة او صحوة يوم الجمعة هل المراد بها الساعة
التي هي من ساعات الآخرة وبني مائة وثلاثون سنة من اعوامنا وقد نقل
في الخميس عن جعفر بن محمد ان الروح مكثت في راس ادم مائة عام وفي صدره
مائة عام وفي ساقه مائة عام وقدمه مائة عام وذكر الكلبي انها مكثت قبل الوصول
الى ساقه في تحذيه وبخره مائة عام فعليه مدة دوران الروح فيه اربع مائة
عام فهذه مدة خلقه وهي ازيد من ساعة من ساعات الآخرة فكيف
القول بانه خلق في اخر ساعة من يوم الجمعة بعد العصر هذا وقد تقدم
انه عاش الف سنة فعليه كيف التوفيق بين مدة دوران الروح فيه وانها
اربع مائة وان مدة اقامته في الجنة نصف من ايام القيمة وهو خمس مائة سنة
وقد ذكر في الخميس انه اقام في الارض بعد هبوطه مقدار خمس مائة سنة حتى كثر
ولده وراي منهم اربعين الفا فان كانت مدة عمر الف سنة اولها بعد تمام
الروح فيه سهل الامر فلا يحسب منها مدة دوران الروح فيه بل مدة اقامته
في الجنة ومدة اقامته في الارض وان ذهبنا الى ان اقامته في الجنة اقل

من ذلك فكما لاله الالف تكون له في الارض وقد ذكر في الخميس ايضا ان الملائكة
لما سجدوا مكثوا في سجودهم خمسمائة عام فلما رفعوا رؤسهم من السجود راوا ادم
ادخل الجنة فسجدوا وامرهم اخري وهذه السجدة كانت لله فمكثوا في سجودهم خمسمائة
عام ايضا فلما رفعوا رؤسهم راوا ادم قد اهبط الى الارض وتوبوا ودفن في حده
فقالوا الهنا وسيدنا مات ادم فعزته وكرامته فاجيبوا كل نفس ذائقة الموت
ومن ذلك الوقت الى يومنا هذا قريب من سبعة الاف سنة لم يبق لهم مدام
وفي ليلة المعراج وجد النبي صلى الله عليه وسلم اهل السموات في البكاء انتهى
فهذا يدل على ان مدة اقامته في الجنة خمسمائة سنة وفي الارض خمسمائة
سنة وتقدم باقي الاقوال **هذا ورد ايضا** على قول الكشاف ان
ادم خلق في اخر ساعة من يوم الجمعة الذي هو اليوم السادس من الايام الستة
التي خلق فيها الارض والسماء وما بينهما وما بينهما ان خلق الملائكة مقدم على
خلق ادم وكذا الجن بالوف من الاعوام ولهذا قالت الملائكة لادم حين حج
البيت المحرم برحمتك يا ادم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام وحيث
حج الملائكة البيت قبل ادم بالفي عام فلا يكون خلقه في اخر اليوم السادس
يوم الجمعة وانه اخر الخلق سوا قلنا ان الايام الستة من ايام الازمنة كل يوم
بالفي عام من اعوام الدنيا لان سبق الملائكة لادم في حج البيت بالفي عام
فليل على ان ادم لم يخلق في اليوم السادس لوجود الملائكة قبل خلقه بالفي
سنة **وا** ايضا لما قال تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالت
الملائكة اجعل فيها من بقدر فيها الاية **قال في الكشاف** فان قلت من اين
عرفوا ذلك حتى تعجبوا منه وانما هو غيب قلت عرفوه باخبار من الله تعالى او من
جهة اللوح او ثبت في علمهم ان الملائكة وصفتهم هم الخلق المعصومون وكل خلق سوا
ليسوا باصفيهم او قاسوا احد المتقين على الاخر حيث اسكنوا الارض فافسدوا
فيها قبل سكنى الملائكة انتهى فهذا صريح في تقدم سكنى الجن للارض ثم سكنى
الملائكة فيها ثم بعد ذلك خلق ادم **وقد صرح** مولانا شيخ زاده في حواشي الفقه
ان ابليس عبد الله تعالى قبل خلق ادم ثمانين الف سنة ونقل في الخميس انه عبد
تعالى في الارضين السبع والسموات السبع مائتين واربعين الف سنة حتى لم
يبقى في السموات والارض موضع شبر لم يسجد فيه ابليس الى ان امر بالسجود لادم
فامتنع **وحينئذ** حيث مضت هذه الاوف قبل خلق ادم كيف يكون خلقه في

اليوم السادس من هذه الايام الستة التي خلق فيها العالم **هذا** وقد حمل
شارح مشكل قول الملائكة لادم فقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام على
انهم حجوه ومويز السماء قبل ان ينزل الى الارض بتأمنه على ان المراد منه
البيت المعمور وانه انزل الى الارض لما اهبط ادم اليها وانه حججه وعليه في حيث
حجوا هذا البيت بهذا المعنى في السماء قبل ادم بالفي عام لزم منه تقدم الف سنة
على وجود ادم فلم يكن اتمام خلق ادم في اخر اليوم السادس من الايام التي خلق فيها
وقد ذكر بعض العلماء في تفسير قوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
من سورة سأل الله عبارة عن اول يوم من ايام الدنيا الى انقضائها فانها
خمسون الف سنة لا يدري احكم ما مضى وكما بقي الا الله عز وجل واماه هذه
السبعة الاف التي بعث النبي عليه السلام في اخرها فبدها هبوط سيدنا
ادم وحيث كانت مدة الدنيا ذلك فكيف خلق ادم في اليوم السادس مع انه
مضى على ذلك ما ينوف عن اربعين الف سنة وقد ذكر الشيخ صدر الدين القوي
في شرح حديث ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السموات والارض
بانه مبدأ الدرة العرشية كانت من الميزان ومنه الى الحوت وجد الله تعالى
فيه الارواح السماوية والصور الاصلية الكلية المتعينة في جوف العرش
ومدة حكم هذه البروج الستة احدى وعشرون الف سنة ومن الحمل الى برج
السنبلة في الحكم خمسون الف سنة ومن اول حكم دور السنبلة بموجب الامر
الالهى الموجب به هناك ظهور النوع الانساني ومدة سبعة الاف سنة
وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم في الالف الاخرى السبعة في الاجزاء البرزخية
الجامعة بين احكام دور السنبلة ودور الميزان المحتص بالآخرة نظير ما ذكره
افل النقا ليمر في البروج ذوات الجسدين بان النصف الاخير منها يخرج
خاصية الفصل المستقبل كذلك من مبعث النبي صلى الله عليه وسلم هو زمان لقول
الدنيا بالآخرة كالصبح الذي هو اول النهار المشرق ومنه الى طلوع الشمس
نظير الزمان الذي هو من المبعث الى قيام الساعة كما يزداد والنور بعد
طلوع الفجر بالدرجة شيئا بعد شيئا كذلك ظهور احكام الآخرة من حين المبعث
يزداد الى زمان طلوع الشمس من مغربها والى مثله **هذا وقد وردت**
الاشارة النبوية بقوله بعثت انا والساعة كهاتين ان كادت لتسبقني
والى قوله لا تقوم الساعة حتى يكلم الرجل عبده سوطه وحيث ذكره في هذه

بما صنع اهله بعده وبما سارته في الحديث الاخر المتضمن الاخبار عن سماح جمهور
الناس اخر الزمان نطق الجادات والنباتات والحيوانات وهذا الاصل
من علم سر الدنيا وزمانها وعلم سر الآخرة وزمانها وعلم سر الادوار
وعلم زمان وجود ملائكة السموات والصور الاصلية المذكورة وعلم سر ختمية
النبي صلى الله عليه وسلم للنبوة والرسالة المختصين بالتشريع وعلم سر ختمية
الولاية وسر ختمية النبوة المطلقة وعلم غيره لك من انواع العلوم التي
يطول ذكرها لكن لا يتوهم ان زمان ظهور النوع الانساني محصور في سبعة
الاف سنة هذا انما كان يلزم ان لو كان له يكن الادورة واحدة وليس الامر
كذلك بل المقصود التشبيه بما ان استكمالها وجد في اول الدورة الكلية المذكورة
عند انتهاء الحكم والامر الالهى الى السنبلة ادم والله تعالى يعلم عدد الادوار
والانتهاءات الى ربح السنبلة وقد يعرفها سبحانه بعض عباده فيعلمها وان لم
يعين ذكرها انتهى وبذلك يعلم ان هذه السبعة الاف التي بعث صلى الله عليه
وسلم في اخرها مبدء ما خلق ادم وهبوطه الى الارض لخلق الدنيا وحيث
كانت هذه مدة الدنيا فكيف يكون خلق سيدنا ادم في اليوم السادس من
ايام خلق العالم باني معنى اخذ مع انه انما خلق وقد بقي من الدنيا سبعة
الاف فيكون ما تقدم من مدة خلق العالم على خلق سيدنا ادم ينوق على اربعين
الف سنة ومنه حديث بعثت انا والساعة كهاتين واشار بالسبابة
والوسطى لبيان ما ضل احداهما على الاخرى وان التشبيه واقع في التفاريت
بين الاصبعين لانه الاتصال وفي رواية اخرى بعثت في نفس الساعة
فسبقها كما سبق هذه لاصبعيه السبابة والوسطى وقد استنبط بعض
العلماء من ذلك تعيين بقاء المدة التي بين النبي صلى الله عليه وسلم وقيام
الساعة بوجه منها ما قاله السهيلي ان كل اصبع ثلاثة مفاصل فالوسطى ثلاثة
على السبابة بنصف مفصل وقد جاء عن ابن عباس ان ايام الدنيا سبعة كل يوم
الف سنة وان النبي صلى الله عليه وسلم بعث في اخر يوم منها فاذا كان كذلك
يكون كل مفصل الف سنة ونصف المفصل الذي كان للوسطى زائدا على السبابة
الف سنة فيكون بين البعثة وقيام الساعة الف سنة ثم اريد بهذا الحديث
رواية الخزاعي وانه قصص على النبي صلى الله عليه وسلم رؤيا وقال رايته يا رسول الله
على منبر له سبع درجات وان جنبك ناقة عجفا كانا تتبعها ففست له

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم الناقة بقيام الساعة التي انذر بها ودرجات المنبر
بهذه الدنيا سبعة الاف سنة بعثت في اخرها الف مائة وكران جعفر بن
عبد الواحد العباسي القاضي حدثنا حديث رضى الى النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال ان احسنت امتي فبقاؤها يوم من ايام الآخرة وذلك الف سنة وان
اساءت ففصف يوم وقال قد انقضت الخمسمائة والامة باقية فبعين الالف
ثم قال بحساب الحروف المقطعة من اوائل السور تكون تسع مائة وثلاث سنين
وهل هي من مولده او مبعثه او هجرته او وفاته غير معلوم وايد قوم هذا التخرج
وزعموا ان قوله عليه السلام انما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الامم كما بين صلاة
العصر لما غروب الشمس الحديث يدل ايضا على ان زمان هذه الامة الف سنة
وذلك ان النبي عليه السلام جعل اليومين نصف الاو لليهود والثاني للنصارى
والهذه الامة فتكون مدة اليهود مسأوية لمدة هاتين الامتين وقد روي
ابوصالح عن ابن عباس ان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف سنة وستمائة
واثنتان وثلاثون سنة ويكون مدة هاتين الامتين ايضا هذا المقدار وقد
جاء ان بين سيدنا عيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم ستمائة سنة فيبقى من ذلك المقدار
الف واثنان وثلاثون فهو مقدار مدة هذه الامة والحق ان هذا من الغيب
الذي استأثر الله تعالى بعلمه وقال عز من قائل قل انما علمها عند الله لا يعلمها
لو قتها الا هو وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما المسؤول عنها با علم من السائل
فالخوف فيه لا يجدي نفعا ولا ياتي بطائل والظاهر ان المراد من هذا الحديث
وحديث انما بقاؤكم ضرب مثل بقلة بقاء الزمان وقرب الساعة وانه عليه
السلام نبؤث في اخر اوقات الدنيا وان قيام الساعة قريب فالواجب على
المؤمن اغتنام الفرصة والاقبال على العبادة والمبادرة الى العمل قبل ظهور
وقت لا يمكنه ذلك ولا ينفعه شيء وان استخراج عدد السنين من هذين
الحديثين تكلف واضح ونقص بعيد وما ذكرنا من حديث روى عنه ضعيف
وما صح منه شيء ومدايره على جعفر بن عبد الواحد وهو هالك متروك وحديث
ابن عباس ايضا غير ثابت وتخرج العدد من الحروف المقطعة الواقعة في اوائل
السور رفع انما من المتشابهات وعلم المتشابه محصور في عالم السور والخفيات
ليس فيها دلالة على انما علامة بقاء هذه الامة على ان الضابط عند ارباب

الحروف واصحاب التفسير طرح المكر من الحروف عند اعادة رفع العدد وعند طرح
المكررات عددها اقل بكثير وقد مضت المدة التي تدل عليها الحروف التي ليست
مكررة والامة باقية **واما** التخرج من الحديث الاخر فذكر ابن اسحاق عن خلايق
من اهل العلم ان بين موسى وعيسى عليهما السلام الف وستة وستة وتسع عشرة سنة
وذكر الحكيم في الاكليل ان بين عيسى ومحمد عليهما السلام مائة وخمسة وعشرون
سنة وذكر غيره ان بينهما اربع مائة وبالجمل لا يعلم يقينا المدة التي بين
سيدنا موسى وعيسى وبينه وبين نبينا عليه السلام حتى يمكن منه استخراج
بقاء المدة وايضا لفظا الى ان مدة هذه الامة اقل من مدة النصارى فانها من
العصر الى الغروب فلو كانت مدة النصارى ستائة سنة فالمستدل ينبغي ان
يكون مدة هذه الامة اقل من ستائة وقد مضت ثمانمائة والامة باقية والاعلم
عند الله تعالى كذا في شرح مسلم **وللامام السيوطي رسالة عظيمة سماها الكشاف**
عن مجاوزة هذه الامة الالف في هذا المعنى فليراجع
رجع الى ما نحن بصدده فنقول يمكن تخرج قول الملائكة لادم لقد جمعنا
هذا البنت قبلك بالحق عام على القول بتقديم خلق السموات كما هو قضية
كلام القاضي في تفسير سورة الاعراف على ما اوضح عند ابن عادل وتبعه فيه المولي
سنان افندي في حواشيه اخذ ذلك من قول القاضي ان في خلق الاشياء مدرجا
اعتبارا للنظارا قال ابن عادل وهذا عند من يقول خلق الملائكة قبل خلق السموات
والارض وتبعه مولانا سنان فقال هذا يتوقف على تقدير تقدم خلق الملائكة
على خلق الارض والسموات انتهى ويدل كلام القاضي ما ذكره الامام السيوطي
الحديث حيث قال خلق الله تعالى الملائكة يوم الاربعاء وخلق الجن يوم الخميس
وخلق ادم يوم الجمعة فان هذا يناسب القول بتقديم خلق الملائكة على خلق السموات
لانهم صرحوا بان خلق السموات يوم الخميس ولم يزل يذهب الى تقدم خلق السموات
على يوم الاربعاء وحينئذ فيكون التعليل باعتبار النظر الصحيح وقد صرح الامام
الغزالي في حديث خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد بان المراد بالارواح
فيه ارواح الملائكة وبالاجساد فيه العرش والكوسى والسموات والكلواكب والهوا
والماء والارض ومقتضاه سبق خلق ارواح الملائكة على السموات واما اجسادها
بناء على انها اجسام لطاف فسكت عنه **واما** اذا قلنا بانها اجزاء مجردة لا تتحيز

فالامر ظاهر ويحيط كل حال فلا شك في سبق خلقهم على خلق السموات والارض
لانهم ان كانوا مجردين فالامر ظاهر وان كانوا اجساما فالجسم وان احتاج
الى مكان فلا يتوقف كونه مكانا عند المتكلمين على كونه محسوسا او محيطا فان
المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد المجرد المفروض الذي ينفذ فيه الجسم
ويعبر عن هذا البعد بالفراغ المتوهم الذي ينتقل الجسم منه واليه فالمكان
اذن عبارة عن الخلا المتوهم قال في المواقيت قال المتكلمون لاجزاء لا تتحيز
اي القابل بالذات للاشارة الحسية فانهم نفوا الجوهر المجردة وحيد فاما
ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جملة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشياء
اولا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرضي فحينئذ يمان الجوهر منقسم في هذين القسمين
وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجوهر المفردة وقد ذكرنا لاحسن
الفناري في حواشى المواقيت بعد ان فسر شارح المواقيت الحيز بالمكان انه
اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز للجسم تحققة
لجوهر الفرضي لانه ليس بممكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد في المكان كما
صرحوا به وذكر الفناري ايضا في حواشى المطول ان قوله الجسم الطويل العريض
العميق يحتاج الى فراغ يسغله نقله عن السيدان هذا تقرير على راي المعتزلة
والحكما وهذا انما يتم اذا جوز التعريف بالاعم لان الوصف المذكور يعم الاجزاء
التعليمية وخصوص الحيز يدل على ان الموصوف هو الجسم الطبيعي عنده اثبتة
وكون الوصف المذكور اشارة الى علة الاحتياج لا تنتمي على مذهب الحكماء قطعا
واما على مذهب المعتزلة فتتمسكها غير ظاهر ايضا لانهم قالوا بالجواهر
الفردية وتخييره وكون الحيز عبارة عن الفراغ المتوهم مع انه لا امتداد له اللهم
الا ان يصار الى تعدد العلل او يقال المشار اليه هو علة الاحتياج الى الفراغ
المتعد لا مطلق الفراغ فافهم **وعلى** هذا يخرج ما قيل ان سيدنا اسماعيل عليه
السلام صاحب سما الدنيا ومن معه من الملائكة ساكنون في الهوا بين سما
الدنيا والارض ولم ينزل سيدنا اسماعيل والارض الا يوم موته صلى الله عليه وسلم
وتجوز ان تكون الملائكة الذين خلقوا قبل السما معلقين بالعرش المخلوق قبل
السموات والارض فان هذه الايام الستة انما هي مدة خلق السموات والارض
وما بينهما **واما** العرش والكوسى والجنة على قول فخرية عن هذه الايام

كما هو محقق وإذا كان أيام الخلق ستة من أيام القيمة كل يوم بالعام وأن
خلق الملائكة قبل السموات يظهر صحة حجم البيت المعمور قبل سيدنا آدم بالقي
عام حينئذ يكون خلق آدم في آخر اليوم السادس من الأيام الستة المذكورة كما
تقدم ولكن المصريح به في تاريخ الخميس أن الله خلق يوم الخميس السموات وخلق يوم
الجمعة الشمس والقمر والنجوم والملائكة وخلق آدم في آخر ساعة من يوم الجمعة
آخر الخلق من الساعات فإن هذا يقتضي تأخر خلق الملائكة عن خلق السموات
وأن آدم خلق يوم الجمعة في اليوم الذي خلق فيه الملائكة لكن بعد خلقها
ونقل عن العرائس أن الله تعالى خلق يوم الخميس ثلاثا شيئا السموات والملائكة
والجنة وهذا يقتضي أن خلق الملائكة مع السموات في يوم الخميس لكن أيهما سبق
لا يعلم منه وكلام الكشاف في ذلك مجمل فإنه قال في تفسيره حم السجدة وخلق
السموات وما فيها في يوم الخميس ويوم الجمعة ولم يبين أن خلق السموات في يوم
الخميس خاصة وخلق ما فيها في يوم الجمعة خاصة **هذا وقد ذهب**
القاضي في تفسيره إلى أن السموات وما فيها تقدمتا في الخلق على الأرض
وأن مجموع خلقهما في يومين وكل تعيين اليومين في تفسيره حم السجدة بقيل
مفصلا لما قلنا قبل خلق السموات يوم الخميس والشمس والقمر والنجوم يوم الجمعة
وظاهر حكايته لذلك بقيل عدم اعتماده له وإن كان الكشاف ذكره أيضا
حكما كماله بقيل لكنه ذكره مجملًا فقال قبل خلق السموات وما فيها في يومين
في يوم الخميس والجمعة وخرج في آخر ساعة في يوم الجمعة فخلق فيها آدم إلى آخره
ولم يتعرض القاضي للزيادة التي ذكرها الكشاف وهي فراغه من الخلق مع خلق
آدم آخر يوم الجمعة **وسنسمع ما فيه** ومذهب القاضي تأخر خلق الأرض وما
فيها عن خلق السموات وما فيها وإن مدة خلق الأرض وما فيها أربعة أيام كوايل
متصلة تلك الأربعة ولم يعين أسماء تلك الأيام الأربعة التي خلق فيها الأرض
وما فيها وهل هي أيضا أيام متصلة بآيام خلق السماء وما فيها وبينهم
فاصل وكل مبدء خلق السموات وما فيها بقيل فعلم أنه ساكت عن تحريم تعيين
مبدء الخلق جزئًا وعن أسماء تعيين أيام خلق الأرض وما فيها **وما صاحب**
الكشاف فحتمًا أنه تقدم خلق الأرض أي جرمها على خلق السموات وما فيها في يومين
كما يبين ثم خلق السموات وما فيها في يومين ناقصين ثم تأخير دحوها عن خلق

السموات وما فيها **ويذكر** على كلامه أن يتأخر خلق الجبال المتأخر عن الدحوى
خلق السموات فلا تكون أيام خلق الأرض وما فيها في أربعة أيام متصلة وقد
صرح صاحب الكشاف بأن الأيام الأربعة التي خلقت فيها الأرض وما فيها
كوايل بخلاف اليومين اللذين خلق فيهما السماء وما فيها فانهما غير كوايل لأن
الخلق فرغ في آخر يوم الجمعة وخلق فيه آدم وقد جعل مبدء الخلق للأرض المتقدم
على خلق السماء يوم الأحد وإن جرم الأرض خلق في يومين يوم الأحد ويوم الاثنين
وما فيها يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء **ويذكر** على كلامه أن لا يكون أيام خلق الأرض
وما فيها أيام متصلة بل منفصلة بخلق السموات وما فيها لتأخر دحوا الأرض
عنده عن خلق السموات وما فيها المتقدم على خلق الجبال ونحوها فيكون اليومان
اللذان خلق فيهما السموات وما فيها مع نقص ثابتهما متوسطين بين يومي خلق
جرم الأرض الكاملين ويومي دحوا الأرض وخلق ما فيها من جبال وغيرها
الكاملين أيضًا وقد ذكرنا كلامهما القاصي أما الثاني بقوله ولعله قال في أربعة
أيام ولم يقل في يومين للاستعارة باتصافهما لليومين الأولين وأما الأول
بقوله والظاهر أن ثمرة قوله ثم استوي إلى السماء لتفاوت ما بين
الخلقين لا للتأخر في المدة لقوله والأرض بعد ذلك دحاهها ودحوها
متقدم على خلق الجبال من فوقها انتهى فالقاضي وإن ذهب إلى تقدم خلق
السماء وما فيها على الأرض وما فيها لم يجز بما ليوم الذي بدأ فيه الخلق بل
حكمة بقيل ولم يتعرض لخلق الملائكة ولا لليوم الذي خلق فيه الملائكة وآدم
ولم يعين أسماء الأيام الأربعة التي خلق فيها الأرض وما فيها مع تصريحه
باتصافها وده بذلك على الكشاف القائل بعدم اتصافها ولو كان القاضي
مع قوله بأن خلق السموات متقدم جازمًا بأن مبدء الخلق الخميس كما هو المحكي
بقيل عنده لزم عليه أن يكون مخالفًا لكلام العلماء من أن مبدء الخلق إنما هو الأحد
أو السبت بما سياتي في حديث مسلم وأما البحث مع الكشاف حيث يرى تقدم
خلق الأرض على خلق السماء وما فيها أخذًا بظاهر الآيات التي فيها العطف بهم
وقاويل قوله تعالى والأرض بعد ذلك دحاهها وإن مبدء الخلق يوم الأحد
وأن الخلق ثم في يوم الجمعة وإن فيه خلق آدم في آخر ساعة منه فإنه يلزم
على كلامه أن يكون أيام خلق الأرض وما فيها الأربعة غير متصلة وإنما منفصلة

يخلق السماء وما فيها بان خلق جرم الارض في يومين الاحد والاثنين ثم
خلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة ثم دحا الارض وخلق ما فيها يوم
الثلاثاء ويوم الاربعاء فان يوم دحا الارض متاخران عن خلق السموات وما
فيها المستلزم ذلك لتاخر خلق ما فيها من جبال وغيرها عن دحها فيلزم
ان يكون مبدأ خلق جرم الارض عند الاحد والاثنين ثم فصل ولم يخلق في
يوم الثلاثاء ويوم الاربعاء ثم خلق السماء وما فيها في يوم الخميس والجمعة وفيه
خلق آدم ثم دحيت الارض بعد ذلك فيلزم ان يكون خلق ما فيها في يوم الثلاثاء
والاربعاء من جمعة ثانية لقوله ان خلق ما في الارض في ذينك اليومين وأنه
بعد تمام خلق السماء وما فيها فلا يكون فيما يلي يوم الجمعة الذي خلق فيه آدم
وهو السبت والاحد والاثنين خلق في بل وقع الدحا للارض في يوم الثلاثاء
وخلق ما فيها فيه وفيه الكبرياء وحيد كيف يصح قوله وفرغ في اخر ساعة من
يوم الجمعة فخلق فيها آدم وفي الساعة التي تقوم فيها القيمة فانه على ذلك
لم يقع الفراغ من الخلق في يوم الجمعة لتاخر دحا الارض وخلق ما فيها بعد ذلك
يوم الثلاثاء والاربعاء من جمعة اخرى تلي ذلك على كلامه مع انه صرح في تفسير
سورة الفرقان عن مجاهد ان اولها الاحد واخرها يوم الجمعة كما سياتي ولا
يقال ان مرادة بقوله وفرغ في اخر ساعة من يوم الجمعة الفراغ من خلق السموات
وما فيها فلا ينافي في تاخر دحا الارض وخلق ما فيها عنده عن خلق السماء وما
فيها لمانافاته لما نقله عن مجاهد ان الستة ايام اولها الاحد واخرها الجمعة
فتأمل وقد نقل في الالتفات عن ابن عباس انه فسّر قوله تعالى والارض بعد
ذلك دحاها بقوله جعل فيها جبالا وجعل فيها نهرا وجعل فيها شجرا وجعل
فيها بحورا قال الحافظ ابن حجر وحاصله انه به خلق الارض غير مدحوة في يومين
ثم خلق السموات فسواهن في يومين ثم دح الارض بعد ذلك وجعل فيها رؤاسي
وغيرها في يومين انتهى فهذا صريح في ان ايام خلق الارض وما فيها الاربعة
غير متصلة فلا يصح انه فرغ من الخلق في يوم الجمعة ولهذا ارد القاضي على الكشاف
بان دحا الارض لوتاخر عن خلق السماء للزم ان يتاخر عنه خلق ما فيها من الجبال
وغيرها عن خلق السماء مع تقدمه على خلق السماء وقد تقدم من القاضي في تفسير
سورة البقرة تبعا للامام انه اعترض جمع اكشاف بين اية النارعات

وايتي البقرة وحمل السجدة بان جمعه هذا وهو تقدم خلق جرم الارض على السماء
وتاخر دحا الارض عن خلق السماء فشكل ذلك لان قوله تعالى في خلقكم ما في
الارض الالية يدل على تاخر خلق السماء عن خلق ما في الارض المتاخر عن دحها
قال المحقق التفتازاني وذلك لان ثم تدل على تاخر خلق السماء عن خلق ما في
الارض من عجائب التصنع حتى اسباب اللذات والآلام وانواع الحيوانات
حتى الهوام لا عن مجرد خلق جرم الارض انتهى قال المطا زروني وفيه نظر
لان خلق ما في الارض ليس المراد منه خلق جميع افراده ومبوضاها بل المراد اجناسها
في ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم ان يكون بعد دحا الارض بل لعله قبل
دحها اي بسطها هذا البسط الما هذا فانه يمكن ان يكون خلق الارض
وخلق جميع اجناس ما فيها ثم دحيت الدحا المحسوس فلا يستفاد من اية البقرة
تقدم دحا الارض على خلق السماء وتسويتها حتى يكون منافيا لقوله تعالى بعد
ذلك دحاها وحاصله انه يجوز ان تخلق الله تعالى في جرم صغير فردا من كل
نوع مما في الارض في غاية الصغر مثل الجزء الذي لا يتجزى كما قال به جمع في كيفية
اخذ الميثاق من ذرية آدم عليه السلام واخراجهم من ظهره فخلق الارض على
هيئة الفهر ثم خلق من كل نوع فردا ثم خلق السموات وسواها ثم دحا الارض
ومن قائل عجائب مصنوعة لم يستبعد ذلك وقد سلك مولانا سعدى
افندي مثل هذا الجواب فقال يجوز ان تخلق ما في الارض قبل الدحا والبسط
بالاجمال ومبدأ تفاصيل الخصوصيات وقال مولانا شيخ زاده ويمكن ان تجاب
ايضا بان يقال خلق ما في الارض انما يستلزم كونها مدحوة ان لو كان خلق
ما في الارض بمعنى ايجاد مفصلا وليس يلزم لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير
الذي هو مبدء لتفصيل الخصوصيات فالمعنى قد ركم ما في الارض جميعا ثم
خلق السموات السبع وسواهن ولا محذور في ان تخلق الله تعالى الارض أولا على
هيئة الفهر ويقدر فيها اجالا جميع ما ينتفع به الانسان من الرواسي والاقوات
وغيرها ثم يخلق السموات ثم يبسط الارض ويمهد لها للسكنى وتخلق فيها على التفصيل
ما قدره اجالا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال انتهى وحاصله ان الخلق ليس
بمعنى اليجاد بل بمعنى التقدير الا انه جعل التقدير للتفصيل قلت
ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من البعد فان صريح اية البقرة وحمل السجدة التي

في تفسير
الشيخ

فيها تحديد خلق الارض باربعة ايام لا يناسب حمل الخلق فيها على التقدير لكنه
فسر القاصي فيها الخلق بالتقدير ايضا من جملة ما فسر به وكذا تعميم ما في الارض
بقوله جميعا في اية البقرة لا يلائم الحمل على الاجمال دون التفصيل فاملت
رايت القاصي اشارت في سورة حم السجدة لرد جواب الكشاف المذكور حيث قال في
تفسير قوله تعالى ثم استوي الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض اني
طوعا او كرها الالية بعد ان ذكر اجوبة عما مضى وقيل وانما ان السحاب
وايتان الارض ان تصير مدحوة وقد عرفت ما فيه انتهى قال الفاضل المحقق
قوله وقد عرفت ما فيه لانه يدل على ان دحو الارض مؤخر عن خلق السماء وهو بيان
ان يكون خلق الجبال مقدما على خلق السماء كما علم من الايات السابقة وقال
مولانا سعدى افندي قوله وقد عرفت ما فيه يعني انما من ان الدحو متقدم
على خلق الجبال وهذا يقتضي تاخره عنه بدلالة اداة الترتيب انتهى واصل السوال
لكشاف حيث قال لرد ذكر الارض مع السماء وانتظامها في الامر بالانتيان والارض
مخلوقة قبل السماء بيومين فاجاب القاصي عن ذلك بان المعنى انما خلقت
فيكما من التاثير والتاثر وازوالا وعتكما من الاوضاع المختلفة والطائفت
المتنوعة او انتيان في الوجود على ان الخلق السابق بمعنى التقدير او الترتيب
للمرتبة او الاخبار او لتاثر كل منكما الاخرى في حدوث ما اريد توليده منكما
ويؤيده قراءة آيتان من المواثيق اي لتوافق كل واحدة اخرا فيما اردت منكما
انتهى قال المحقق روي قوله على ان الخلق السابق بمعنى التقدير اي المستفاد
من قوله لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وقوله او الترتيب للمرتبة
اي يكون الخلق بمعناه الحقيقي والترتيب المستفاد من فقا للمرتبة اي القول
المذكور لها وان كان مقدما على خلقها لكن رتبة الخلق اجملا من رتبة القول المذكور
لانه مقدمة الخلق وقوله او الاخبار يعني او الترتيب للاخبار والمعنى فاجاب
انه قال لها وللارض اني طوعا او كرها انتهى وقال سعدى قوله بما خلقت
فيكما الظاهر ان البناء للملازمة دون المقدية لاستلزامها حذف ما هو كثر
الكلمة وفي بعض النسخ لما خلقت باللام بدل الباء عما هذا يكون الترتيب
في قوله فقضاء من جعلها سبعا او مضمون مجموع الحمل المذكور بعد الفاء والا فلا
بالايتان بهذا المعنى مرتب على خلقها وقوله من التاثير يعني في العلويات

والثاني في السفليات والاطلاق التاثير مجازي فان حقيقته لله تعالى
وقوله من الاوضاع المختلفة يعني في السموات المتحركة على الاستدارة وقوله
على ان الخلق السابق بمعنى التقدير لعله اراد به ما يعم اللفظ والمعنوي
فاجعل بمعنى الخلق او الجعل تقديره وقوله او الترتيب المدلول عليه بقوله
فقال لها وهو اشارة الى وجه اخر ان يكون المراد انتيان الوجود والخلق
السابق بمعناه المعروف والترتيب المدلول عليه بالفاء للمرتبة وللأخبار
فيكون الامر بالانتيان مقدما لذات الخلق **فان قلت** المرتبة
في الترتيب الرتبة يكون اعلا حال من المرتبة عليه والامر هنا بالعكس **قلت**
ليس ذلك بمطرد فقد يكون المرتبة عليه اعلا وكذا في العطف بتم ولو سلم فالترتيب
باعتبار ما يدل عليه التمثيل وقوله ويؤيده آيتان في بعض النسخ آيتان وهو الصحيح
فان الكلمة مهموزة الفاء وقوله في حدوث ما اريد منشا الظاهر في السببية
وقوله من المواثيق بالهمزة وقد ذكر القاصي تبعا للكشاف ان الخطاب الجوا
للسماء والارض الاظهر فيه ان المراد تصوير تاثير قدرته تعالى فيهما وقاثرهما
بالذات عنها وتمثيلهما بامر المطاع واجابة المطيع كقوله كن فيكون وما
قيل من انه تعالى خاطبهما واقدرهما على الجواب انما يتصور على الوجه الاول
في تفسير آيتان وهو ان المراد انتيان بما خلقت فيكما من التاثير والتاثر وازوالا
عتكما من الاوضاع المختلفة والطائفت المتنوعة او ان المراد بانتيان
لتاثر كل منكما الاخرى في حدوث ما اريد توليده منكما اي لتوافق كل واحدة اخرا
فيما اردت منكما دون الحمل على انتيان في الوجود على ان الخلق السابق في قوله
انكم لتكفرون بالذي خلق الارض لانه بمعنى التقدير او الترتيب للمرتبة
او الاخبار او انتيان السماء حدوثها وانتيان الارض ان تصير مدحوة وذلك
لانها على التقدير الاولين موجودتان قبل خطاب انتيان فيكون خطابهما
واقدرهما على الجواب **واما** على غير هذين الوجهين فلا يتصور الخطاب لهما
لان خطاب المعلوم غير معقول انتهى وقد ذكر القاصي ان الالية من قبيل
الاستعانة التمثيلية حيث شبه حال الصانع سبحانه في تاثير قدرته على
وفق الادادة بحال الامر المطاع او المأمور المطيع قال في الكشاف ويجوز
ان يكون تخيلا يبنى فيه الامر على ان الله تعالى كلم الارض والسماء وقال

لما شئت ذلك اوله تشاء اه فقالنا اننا طاعينين في الطوع لا في الكره
والعز في تصوير اثر قدرته في المقدورات لا غير من غير ان يتحقق شئ من الخطا
والجواب قال المحقق لتفتازاني جعل المصنف التخييل غير التمثيل وظاهره انه
ليس من المجاز في المفرد فوجهه ان يقصد مدلولات الالفاظ لكن لا على قصد
الاخبار بثبوتها للزم الكذب بل على تصوير اثر قدرته الله تعالى في المقدورات
بصورة محسوسة من ورود امر من الامر وضد راسخ من المأمور على الفور قال
سعدى افندي قلت هذا هو التخييل الشعري الذي اوجبوا صوت كلام الله تعالى
عنه وقالوا احسن الشعر كذبه ولا يفيد الخلق عن الحكم في نفس الامر
والكذب فانه عدم مطابقة الحكم للواقع لوجود ما يخالف لالة اللفظ وهذا
كلام اجمالي انتهى كلام سعدى قال القاضى وانما قال طاعينين على المعنى
باعتبار كونها محاطتين كقول ساجدين قال مولانا سعدى افندي
يعني على وزن جمع العقلاء المذكور على المعنى لا على اللفظ في التثنية والتانيث
وكلام المصنف يتضمن دفع اسئلة ثلاثة انتهى **فان** قال القاضى
في تفسير قوله تعالى وفي ذخان امر ظلمي ولعله اراد به مادتها والاجزاء
المصغرة التي ركب منها قال مولانا سعدى افندي قوله اراد به مادتها يعني
الهيولي او الصورة الجسمية وقوله والاجزاء المصغرة يعني التي لا تتجزى اصلا
وخارجا فقط وهي الاجزاء المتواطة والظلامها ايها ما قبل خلول النوع وقال
القاضى في تفسير قوله تعالى واوحى في كل سماء امرها شانها وما يأتى منها
بان حملها عليه اختيارا وطبقا انتهى قال مولانا سعدى افندي قوله اختيارا
ان كانت السموات اجزاء ناطقة بما زعم الحكماء وقوله او طبقا ان لم تكن
كذلك كما ذهب اليه المتكلمون انتهى **رجع لما نحن بصدده فنقول**
ذكر ابن عادل في تفسير سورة الاعراف قوله بان الستة ايام في الاية ظرف
لخلق الارض فقط وان قوله خلق السموات مطلق لم يقيد بمدة والعامل فيه
قوله والارض مقدر اي خلق الارض وهذا الفعل مقيد بمدة ستة ايام
قال وهذا قول ضعيف جدا انتهى **قلت** وجه ضعفه انه يخالف
صريح اية حم السجدة حيث صرح بان خلق الارض وما فيها في اربعة ايام كوا
وخلق السماء وما فيها في يومين فالجموع ستة ايام قال الامام الرازي فان قيل

السموات وما فيها اعظم من الارض وما فيها باضعاف مضاعفة فما الحكمة في
ان الله تعالى خلق الارض وما فيها في اربعة ايام والسموات وما فيها في يومين
قلت السموات وما فيها من عالم الغيب ومن عالم الملكوت ومن عالم الامر
والارض وما فيها من عالم الشهادة والملك والخالق والاول والآخر من الثاني
ووجه اخره هو انه فعل ذلك ليعلم ان الخلق على سبيل التدرج في الارض وما
فيها لم يكن للعجز عن خلقها دفعة واحدة بل كان لمصالح لا يحصل الا بذلك
واحدة الحكمة خلق العالم الاكبر في ستة ايام والعالم الاصغر وهو الانسان
في ستة اشهر انتهى وقال المولى ابو السعود واما تخصيص ذلك بالعدد العتيق
فامر استأثر بعلمه ما يقتضي غلام الغيوب جلت حكمته وقد سبقه الى ذلك
صاحب الكشاف فقال في تفسير قوله تعالى الذي خلق السموات والارض وما
بينهما في ستة ايام من سور الفرقان يعني في مدة مقدارها هذه المدة لانه
لم يكن حينئذ نهار ولا ليل وقيل ستة ايام من ايام الاحرة وكل يوم الله ستة
والظاهر انها من ايام الدنيا وعن مجاهد اولها الاحد واخرها يوم الجمعة
وجهه ان يسمى الله تعالى ملائكة تلك الايام المقدرة بهذه الاسماء فلما خلق
الشمس وادارها ورب العالمين ما هو عليه جرت التسمية بهذه الايام واما
الداعي الى هذا العدد اعني الستة دون سائر الاعداد فلامسك انه داعي حكمة
لعلمنا انه لا يقدر تقدير الابداعي حكمة وان كنا لا نطلع عليه ولا ننسدي الى
معرفة ومن ذلك تقدير الملائكة الذين هم اصحاب النار تسعة عشر وحملة العرش
ثمانية والشهور اثني عشر والسموات سبع والارض كذلك والصلوات خمس
واعداد النصب والحدود والكفارات وغير ذلك والاقارب داعي الحكمة في جميع
افعاله وبان ما قدر حق وضواب ما لا يمان وقد نص عليه في قوله تعالى
وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا وليستبين
الذين امنوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا ولا يرقاب الذين امنوا الكتاب
والمؤمنين وليقول الذين في قلوبهم مرضي والكافرون ما اراد الله بهذا اصلا
الي ان قال وما يعلم جنود ربنا الا هو وهما الجواب في انه لم يخلقها في
لحظة وهو قادر على ذلك وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه انما خلقها في
ستة ايام وهو يقدر على ان يخلقها في لحظة تعلما لخلق الرفق والتثبت

وقيل اجتمع خلقها يوم الجمعة فجعله الله تعالى عيداً للمسلمين انتهى كلام الكشاف
 وقال ابن عابد السوال السابع ما الحكمة في تقييدها بالايام الستة فالجواب
 ان هذا السوال غير وارد لان الله تعالى لو احده في مقدار اخر من ذلك لعاد
 ذلك السوال وقال ايضا السوال السادس انه تعالى قال وما امرنا الا واحدة
 كلم بالبصر وما كنا ناقض لقوله خلق السموات والارض في مدة متراخية وجوابه
 ان قوله وما امرنا الا واحدة كلم بالبصر محمول على ايجاد كل واحد من الذوات
 وبما اعد الله لان ايجاد الموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله الا
 دفعة واحدة اما الامهال فلا يحصل الا في المدة انتهى وحاصله ان التدرج بالنظر
 الى خلق المجموع الذي هو السموات وما فيها والارضون وما فيها والدفع المفهوم
 من الاية الثانية بالنظر الى ايجاد كل واحد منها ومعنى قوله وما امرنا الا امهال
 فلا يحصل الا في المدة ان التاخير عما هو في المدة التي ينهي اليها الايجاد واما
 نفس الايجاد فلا تدرج فيه وقد بينه القاضي في تفسيره قوله تعالى انكم
 تكفرون بالذي خلق الارض في يومين بقوله في مقدار يومين او نوبتين
 وخلق في كل نوبة ما خلق في اسرع ما يكون ولعل المراد بالارض ما في جهة السفلى
 من الاجرام البسيطة ومن خلقها في يومين انه خلق اصلا ثم تركها ثم خلق لها
 صوراً صارت بها انواعاً انتهى **قال مولانا سعدى** افندي قوله في مقدار
 يومين فسر به لدفع ما يورد هناك من ان اليوم عبارة عن زمان كون الشمس فوق
 الافق ولا يتصور ذلك قبل خلق الارض والسماء والكواكب فكيف يتصور خلق
 الارض في يومين وقوله او نوبتين والظاهر ان اليوم على هذا التفسير يعني
 مطلق الوقت وقوله ولعل المراد الى اخره لا يلزم خلوا الكلام عن المقرر لبقية
 خلق العناصر على هذا ففي قوله وجعل فيها رواسي من فوقها استخدام لان
 الضمير للارض الحقيقي وقوله من الاجرام البسيطة يعني العناصر الاربعة
 وقوله اصلا ثم تركها هو الهوي او الصورة الجسمية عما ذهب اليه البعض
 او الاجزا التي لا تتجزأ والقول بالهوي لا يستلزم القول بقدم العالم كما تقرر
 في محله وقوله ثم خلق لها صوراً وهي الاعراض الملوحة او الصور النوعية
 ودليل التلازم ليس بتمام انتهى كلام مولانا سعدى **وقال القاضي**
 في تفسيره ان الاعراض ان الله تعالى خلق العالم على ترتيب قويم وتدبير

حكيم فابعد الافلاك ثم رتبها بالكواكب كما اشار بقوله فقضاهن سبع سموات
 في يومين وعما الى ايجاد الاجرام السفلية فخلق جنماً قابلاً للصورة المتبدلة
 والهيئة المختلفة ثم قسمها بصورتين متضادة الاطار والافعال واثار
 اليه اي الى كون خلق الارض وتقسيمها في يومين بقوله خلق الارض في يومين
 اي ما في جهة السفلى في يومين ثم انشا انواع المواليد الثلاثة بتكوين موادها
 اولاً وتصويرها ثانياً كما قال بعد قوله خلق الارض في يومين وجعل فيها رواسي
 من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام اي مع اليومين الاولين
 لقوله في سورة السجدة الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام
 انتهى **قال مولانا سعدى** افندي قوله فابعد الافلاك مال الى القول بتقدم
 خلق السماء على خلق الارض وسبق منه التصريح بذلك في سورة الانعام وقوله
 فخلق جنماً قابلاً للصورة وهو الهوي سماها جماً لانها مادة المنقشة في الاقطار
 الثلاثة وقوله ثم قسمها اشارة الى العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة هي
 الحيوانات والنباتات والمعادن انتهى **بقوله من احسن**
 فيما نقله صاحب الكشاف عن مجاهد من ان اول ايام الخلق الاحد واخرها الجمعة
 وانه فرغ من الخلق في يوم الجمعة وانه خلق في اخره ادم صلى الله عليه وسلم وذلك
 ان حديث مسلم يقتضي ان الايام سبعة وان اولها السبت وذلك انه
 روي عن ابي هريرة انه قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال خلق
 الله الارض يوم السبت وخلق فيها الجبال في يوم الاحد وخلق السبح يوم الاثنين
 وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الاربعاء وبث فيها الدواب يوم
 الخميس وخلق ادم بعد العصر يوم الجمعة في اخر الخلق في اخر ساعة من النهار
 فيما بين العصر الى الليل وهذا الحديث يدل على ان مدة خلق الارض وما فيها
 سبعة ايام لا اربعة ولا ذكر فيها الخلق السماء وما فيها فتكون الستة ايام التي
 في الاية ظرفاً لخلق الارض فقط كما تقدم نقله عن ابن عابد وان كان ضعفه
 لان هذه الرواية مع مخالفتها لصريح الايات تقتضي ان مدة خلق الارض وما فيها
 سبعة لا اربعة ولا ستة فلا توافي تخرج الاية على القول الضعيف ايضا وليس
 في هذه الرواية ان الايام السبعة متصلة لا فاصل بينها بل تصدق مع الفاصل
 ايضا وفيها التصريح بان ادم من مخلوقات الارض وصرح كلام الكشاف وابرار

قوله ثم رتبها الى الارض والسموات
 اي بعضها اسفل وبعضها ارفع وقوله
 فخلق جنماً قابلاً للصورة المتبدلة
 اي الذي يغيرها بالخلق
 فيها انواع النبات

البحر مع صلاتها

انه من مخلوقات السماء وتقدم نقل الخلاف في ذلك وقد اخذ من هذه الرواية
الاسنوي والسهيلى تعالما في شرح المذهب ان الصواب ان اول الاسبوع السبت
وعليه الاكثر وهو مذهبنا كما في الروضة واصلمها ونقله في شرح المذهب عن الاصحاب
برقال السهيلى في روضه لم يقل بان اوله الاحد الا ان جري جري النوي
في محل اخر بما يقتضي ان اوله الاحد فقال في يوم الاثنين سمي به لانه ثاني الايام
الا ان حجاب بانه جري في تسمية المكتفي فيها بادي مناسبة على القول الضعيف
وعليه فيلزم ان ما ذكره الكشاف من ان اول الخلق الاحد مبني على القول الضعيف
لكن قال شيخ مشايخنا العلامة ابن حجر في شرح الشمايل ان تسمية اليوم بالاحد
لانه اول الاسبوع على خلاف فيه حررته في شرح العباب وقد انتصر بعضهم
لكون اوله الاحد الذي جزم به القفال من اصحابنا لا السبت كما هو مقتضى
رواية مسلم بان مسلما قد تفرد به وقد تكلم فيه الحفاظ وجاوه من كلام
كعب وان ابني هريرة انما سمعته منه ولكن استنبه على بعض الرواة فجعله مرفوعا
وتجانب بان من حفظ الرفع حجة على من لم يحفظه والنقطة لا يرد حديثه
بجرد الظن ولا جرد ذلك اعرض مسلما عما قاله اولئك واعتدوا لرفع وخرج طريقه
في صححه فوجب قبولها وانما تايد ابن جرير كون اوله الاحد بان هذا
العالم خلق في ستة ايام وادم خلق في يوم الجمعة فلو كان مبدأ الخلق السبت
مع كون ادم خلق يوم الجمعة لكان مدة خلق هذا العالم سبعة لاسيما فقد
رده ابن عساكر بانه انما يصح بتقدير ان يوم الجمعة داخل في الست التي خلق
فيها العالم ولم يصح ذلك لانه صلى الله عليه وسلم لم يفسد خلق الاشياء وجعل في
خلق ادم في اليوم السابع وهو يوم الجمعة ولم يثبت انه خلق اخر الايام وانما الخبر
انه خلق هذا العالم في ستة ايام اخرها الخميس وخلق ادم بعد الفراغ من
خلقها اشارة لكونها خلقت لمصالحه كبنية وسياق خبر مسلم المذكور ظاهر في
ذلك ويؤيده ايضا الخبر الصحيح ان الله هدانا ليوم الجمعة واضلعه لليهود
والنصارى اي لان اليهود لما اعتقدوا ان اول الاسبوع الاحد كان الجمعة
سادسها فاخذوا السابع وهو السبت والنصارى لما اعتقدوا ان اول الاثنين
اخذوا الاحد وانما هذه الامة فاعتقدوا ان اوله السبت فاخذوا السابع
وهو الجمعة قال ولا وجه في اشتقاق نحو الاحد من الواحد وهكذا لان هذه

التسمية لم تثبت بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فلعل اليهود وضعوها على
مذهبهم فاخذها العرب عنهم ولم يرد في القرآن الا الجمعة والسبت وليس
من اسماء العدد وانتهى كلام ابن عساكر **واقول** فيما نسبته ابن عساكر للنفا
من ان مبدأ الخلق الاثنين نظر فقد صرح في المواهب اللدنية وشرح مسلم
 وغيرهما بان المبدأ عند النصارى هو الاحد وذكر القطب في حواشي الكشاف انه
 اتفق اهل الملل على ان الله تعالى خلق العالم في ستة ايام وبدا الخلق في يوم
 الاحد واثمة في يوم الجمعة فكان يوم السبت يوم الفراغ فقالت اليهود فحق
 نوافق ربنا في ترك الاعمال فغيبوا يوم السبت لهذا المعنى وقالت النصارى
 مبدأ الخلق والتكوين يوم الاحد فجعل ذلك عيدنا ونحن نقول يوم الجمعة
 هو يوم الكمال والتمام بوجوب الفرج الكامل والسرور العظيم فجعل يوم الجمعة
 عيدا اولى انتهى وقد ذكر العلما انه انما سمي بيوم السبت لان السبت هو القطع
 ويسمى به اليوم لانه انقطع فيه الخلق اي **تم** **وقول** اليهود ان الله استراح
 فيه قد تولى الله رده عليهم بقوله عز وجل **فلا** **ما** **استنار** لغوب **تعالى** **السعة** **ذلك**
 علوا كبيرا ومن ثم اجمعوا على انه لا ابلد من اليهود **تم** في قول ابن عساكر لعل
 اليهود وضعوها على مذهبهم نظر فقد صرح صاحب الكشاف في تفسير سورة
 الفرقان عن مجاهد ان اول الايام الستة الاحد واخرها يوم الجمعة ووجهه
 ان سمي الله ملائكته تلك الايام المقدسة بهذه الاسماء فخلق الشمس وادارها
 ورب العالمين ما هو عليه جرت التسمية على هذه الايام انتهى كلام الكشاف
 ومنه يعلم ان هذه التسمية تسمية الله تعالى قبل خلق الشمس وانه اعلم الملائكة
 بتلك الاسماء ثم جرت التسمية بعد خلق الشمس على هذه الايام من غير ان يكون
 ذلك بوضع اليهود ومنه تعلم ان توقف المولى سعدا لدين في ذلك لعدم وثوقه
 على كلام الكشاف من سورة النور فانه قال في حاشيته من سورة البقرة اثبات
 الجهات العلوية والسفلية والايام الستة والاربعة قبل خلق السماء والارض
 مبني على التقدير والتفصيل وللواقفين على اسرار التزويل فيه كلام **قال**
 مولانا خسر ولا حاجة اليه في الجهتين لان المراد ما يسمى الان بالعلو والسفل
 فكانه قيل خلق كتما في جهة السفلى لان ثم استوي الى ما في جهة العلو نعم
 يحتاج اليه في الايام الستة والاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس والامس

حينذ فيصار الى التقدير وقال المحقق التفتازاني في حاشيته من حم السجدة
اثبات حقيقة اليوم قبل خلق السموات والارض وتعيين الاحد والاثني
والثلاثاء والاربعاء كل انتهى ويدل لما قدمناه ما ذكره الامام السيوطي في
كتابه الهيئة السنية عن ابن عباس قال ان الله تعالى خلق يومنا فسماه
الاحد ثم خلق ثانيا فسماه الاثنين وخلق ثالثا فسماه الثلاثاء ثم خلق
رابعا فسماه الاربعاء ثم خلق خامسا فسماه الخميس فخلق الارض يوم الاحد
والاثني وخلق الجبال يوم الثلاثاء ولذلك يقول الناس انه يوم ثقيل
وخلق الاشجار والانهار يوم الاربعاء وخلق الطير والوحش والهوام
والافنة يوم الخميس وخلق الانسان يوم الجمعة وخرج من الخلق يوم السبت
انتهى كلام ابن عباس فعلم منه ان المسمى لهذه الايام بهذه الاسماء
هو الله تعالى لا اله الا هو خلا لما ذكره ابن عساکر لكن قال الشيخ ابن حجر الهيتمي
على انه لو ثبتت هذه التسمية لم يكن فيها دليل لان العرب تسمى خامس الورد اربعا
وهذا هو الذي اخذ منه ابن عباس قوله الذي كان ان يفرد به ان يوم عاشوراء
هو يوم قاسم المحرم وقاسوعا ثامنه وهكذا انتهى **قلت** مما يرد به كلام
ابن عساکر خروج خلق ادم عن الايام الستة وان يوم الجمعة سابع ما ذكره صاحب
الكشاف في تفسير سورة حم السجدة فانه صرح بان ادم خلق في يوم الجمعة وانه
هو اليوم السادس وان المبدأ الاحد والاثني والجمعة وبه صرح ايضا في تفسير
سورة الفرقان ناقلا له عن مجاهد وذكر ان ايام خلق الارض وما فيها اربعة
كاملة لا نقص فيها وتقدم عن تفسير القاضي انها متصلة وعن مقتضى كلام
الكشاف انها غير متصلة وتقدم ان يومى خلق السماء وما فيها ناقصان
غير كاملين وذلك انه قال في تفسير قوله تعالى في اربعة ايام انه لما ذكر
ان الارض خلقت في يومين علم ان ما فيها خلق في يومين فبقيت المخايرة بين
ان يقول في يومين وان يقول في اربعة ايام سواء كان في قوله في اربعة
ايام سواء فائدة ليست في قوله يومين وهي الدلالة على انها كانت اياما كاملة
بغير زيادة ولا نقصان ولو قال في يومين وقد يطلق اليومان على اكثرهما
لكان يجوز ان يريد باليومين الاولين والاخيرين اكثر مما قال المحقق
التفتازاني قوله فبقيت المخايرة الى اخره معناه ان العبارتين سواء في

افادة العلم بان ما في الارض خلق في يومين فبقي الكلام في الترجيح وعبارة
في اربعة ايام سواء ارجح لافادتها كون الايام كاملة وان لم تفقدان
هذا في يومين كاملين وفي الايام في يومين كاملين واما اذا قيل في يومين
فيجوز ان يراد بكل من اليومين الاولين والاخيرين اكثر مما كان ليوم ونصف
اليوم اما حكم التغليب واما للتشبيه اكثر الاجزا بالكل فلا تدل على اربعة
ايام كاملة **فان قيل** المسمى في مدلوله لا يطلق على اقل من اثنين
كاملين **قلت** ممنوع بل هو كصيغة الجمع على الاكثر كما لا شبهة في قوله
الحج أشهر معلومات لشهرين وبعض واما المسمى العدد كما لا ريب في سيمتا
مع التاكيد بقوله سواء فقوله باليومين الاولين يعني في قوله خلق الارض
في اليومين والاخيرين وايان ان تفهم من اكثرهما من الاولين اكثر من
يومين فلا دلالة للفظ عليه اصلا انتهى **ولصاحب الكشاف** كلام في
تفسير قوله تعالى فليث فيهم الف سنة الاحمسين عاما من سورة العنكبوت
تخالف كلامه هذا فراجع مع كلام سعدى افندي هناك وكذا من رسائلنا
في محبت التاكيد **ثم قال** صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات في يومين **قيل** خلق السموات وما فيها في يومين في يوم الخميس والجمعة
وخرج في اخر ساعة من يوم الجمعة فخلق فيها ادم وهي الساعة التي تقوم فيها
الساعة وفي هذا دليل على ما ذكرنا من انه لو قيل في يومين في موضع اربعة ايام
سواء لم يعمل انهما يومان كاملان او ناقصان انتهى فهذا صريح بان يوم
خلق ادم داخل في السنة ايام المذكورة فلم يخرج خلق ادم عن هذه الايام
لكن يرد على عدم خروج خلق ادم عن هذه الايام الستة سواء كانت من ايام
الدنيا او من ايام الآخرة ما تقدم لك نقله عن بعض العلماء في تفسير قوله تعالى
في يوم كان مقداره خمسين الف سنة من سورة المعارج من ان ذلك عبارة
عن اول يوم من ايام الدنيا الى انقضائها فانها خمسون الف سنة لا يدري
احكم ما مضى وكم بقي لا استعز وجل **وما تقدم** نقله عن صدر الدين القنوي
في شرح حديث ان الزمان دار كهيئة يوم خلق الله الارض وحديث سفيان
الجنى الارض قبل ادم الوقام من السنين وعبادة ابليس ثمانين الف سنة
او اقل وغير ذلك مما يدل على ان خلق ادم لم يكن في اليوم السادس بل بعد خلق

الجن ومضى الوفاء من السنين فكيف دعوي انه خلق في اخر يوم من الايام الستة
 فالذي سلكه ابن عسار صحيح لو ساعده مخرج حديث مسلم ولا يخالف عبارة
 الكشاف الا ان يقال ليس في حديث مسلم ان يوم الجمعة الذي خلق فيه ادم
 وان كان يوما سابقا على دعوي ابن عسار كمتصل بالايام الستة السابقة
 بل هذا صادق بكونه مفصلا منها غير انه لم يبق وجه لما صرح به الكشاف
 وادعاه فيحتاج الى وجه صحيح **رجع لا مقام الكلام على الآية فنقول**
قال الله تعالى ثم جعلناه قال القاضي ثم جعلنا نسلكه فحذف المضاف
 قال مولانا سعدى ولا يبعد ان يراد من لفظة ادم ومن ضميره الجنس على طريقة
 الاستخدام ويجوز تقدير المضاف قبل الانسان بناء على ان المراد به الجنس
 اي اصل الانسان وضمير جعلناه للمضاف اليه انتهى **نطفة** اي منيا من
 النطف الذي هو الصب **قال الله تعالى في سورة الطارق تخرج من بين الصلب**
والترائب قال القاضي اي من صلب الرجل وتراب المرأة وهي عظام صدرها ولو
 صح ان النطفة تتولد من فصل الهضم الرابع وتنفصل عن جميع الاعضاء اي
 ولهذا وجب غسل جميع البدن ونحوه حق تستعد لان يتولد منها مثل تلك
 الاعضاء ومقرها عروق ملتف بعضها بالبعض عند البيضتين **قال** لما عظم
 الاعضاء مقونة في توليدها ولذلك تشبه اي تشبه النطفة الدماغ قوة
 وضعفا ويسرع الافراط في الجماع بالضعف فيه وله خليفة وهو الخلق وهو في
 الصلب وشعب كثيرة فاذلة الى الترائب وما اي الصلب والترائب اقرب الى اوتة
 المنى فلهذا خصا بالذكر انتهى كلام القاضي فنقله ويفصل عن جميع الاعضاء قال العلماء
 المنى ينزل من الاعضاء كلها فيجري من الصححة صححا ومن السقيمة سقيما حتي ان الصلغ
 يلدون صلغا والشهيد شهلا والحول حولا ويكون كل شئ من الجنين شيئا بما
 يخرج منه وقد يتولد كثير امرارا من العيان عيان ومن به شامة او اثر ومن به
 علامات اخر ممن به علامات مثلها وكثيرا ما يشبهون اجدادهم او اقرانهم **ثم**
قول القاضي ومقرها عروق ملتف بعضها بالبعض عند البيضتين الى اخره لم
 يفصل هل هي حمة البيضة اليماني او اليسري والذي ذكره علما انه اذا مات
 صبي لا ينزل وامرأة حامل لم تنفق عنها بوضعها على المذهب خلافا للصيرفي
 والفقهاء فانها قالان الولد يلحقه وتنقضي به العدة والمسلول وهو من سلك

تولغا الدماغ جواب لو
 ذكرها
 قوله تعالى عروق ملتف
 ذكرها

خصيته ويؤخر كره كالقول في حقوق الولد على المذهب فتقضي بولده العدة سواء
 فيه عدة الوفاة والطلاق وفي وجه لا يلحقه فلا تنقضي العدة به وحكي
 القاضي ابو الطيب وخبرنا ان كان مسأول الخصة اليماني لم يلحقه وان
 بقيت اليسري لانه يقال ان الماء من الخصة اليماني والسعر من اليسري
 ونقل الروايات في جمع الجوامع ان ابا بكر بن الحداد كان فقيه الخصة اليماني
 وكان لا ينزل وكانت لحيته طويلة هكذا نقله الرافعي وقال المحامي في
 المجموع قال سعيد بن المسيب في اليسري ثلثا الدية وفي اليماني ثلثها لان
 المنفعة منها فان الانزال والنسل منها وفي اليماني الشعر فقط قال وعنه
 عمرو بن شعيب انه قال عجت من يفضل اليماني على اليسري لان النسل منها
 فان لنا غنما فخصناهما من الجانب الايسر فكنن فينجي قال الرافعي رحمه الله تعالى
 وهذا شئ لم يعتمد به الجمهور **واما** محبوب الذكر باقي الانيب من فليحقه الولد
 فتعد امرأته عن الوفاة بوضع الحمل ولا يلزمها عدة الطلاق لعدم الدخول ولا
 تثبت عليها الرجعة انتهى كلام ائمتنا وهذا كلام ذكرناه في البين فلهذا جمع
 كلام القاضي **قال** ثم جعلناه نطفة بان خلقناه منها او ثم جعلنا السلا
 نطفة وتذكرها الضمير على قائل الجوهر او المسلول او الماء **قال مولانا**
 سعدي قوله بان خلقناه منها اشارة الى ان الجعل بمعنى الخلق وان صاحب
 نطفة ينزع الخافض ويجوز ان يجعل بمعنى التصيير ويراد بالانسان ما هو
 على شرف ان يكون انسانا مجازا بعلاقة الاول وقوله او ثم جعلنا السلا
 يعني على تقدير ان يراد بالانسان الجنس الجعل حينئذ بمعنى التصيير انتهى
 وقال المولي ابو السعود ثم جعلناه اي الجنس باعتبار افراده المغايرة لادم
 عليه الصلاة والسلام او جعلنا نسلكه على حذف المضاف ان اريد بالانسان
 ادم عليه الصلاة والسلام الى اخره **اقول** ذكر المحقق التفتازاني في خواشي
 الكشاف من سورة النساء لفظ الحسنة والسيئة التحق بالاسماء وليس
 دخول التاء فيها مبني على ثابث ما يجريان عليه ولهذا نقول الصوم حسنة
 وقد ذكر مسألة ابن هشام في قوله السواك مطهرة وقال السيدان التائي في المعرفة
 والكرة والصفة والرسالة والمقدمة ليست للتانيث بل هي من نفس الكلمة
 واما الوقف عليها وكونها صفة الموث في اعتبار وجود التاء وذكر صاحب الكشاف

نهييب

في قول البزدي لم يتحقق في القرية ما اضيف اليه ان الضمير في البزدي راجع الى القرية
على ما قيل المذكور والمسؤل هذا هو المشهور في مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه
ان التانيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبطا على المذكور بزيادة حرف في صيغة
التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اي يكون له مذكرا في
الجملة فاذا كان كذلك يلزم مراعاة حتى التذكير والتانيث واذا لم يكن كذلك
سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعد مراعاة كما في لفظ المعرفة والفكرة مثلا
فان تانيثها لم يكن مرتبطا على التذكير لانهما مذكرا لا يتصلان حرف التانيث
ولا بصيغة اخرى استوي فيهما التذكير والتانيث سواء وصف به نحو اسم معرفة
واسم فكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والفكرة
فان تانيثها مرتبط فامكن المراعاة ونظيرهما لفظ شي واسم فتقول هذا اسم هذه
اسم وهذا شي وهذه شي وكذا الفعل والحرف فتقول ضربت فعلا وضرب فعلا وربت
حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شي وهذه شئيه وضرب
فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفه فتبين ان التذكير والتانيث اذا لم
يكونا مرتبطين لم يراع حقهما كذا في المحصل شرح الفصل **ولهذا** قال جازا في
الفصل في المفردات والضمير في قوله لم يرب لم يرب لانهما مذكرا لم يرب لم يرب لم يرب
تانيث القرية غير مرتبط استوي فيه التذكير والتانيث **ولم يكن** هذا على ذكر منك
فانك محتاج اليه انتهى كلامه **قال** الله تعالى **في قرآنكم** قال القاضي
مستقر حصين يعني الرحم وهو في الاصل صيغة للمستقر وصف به المحل بمبا لفة
كما عبر عنه بالقرار **وقال المولى ابو السعود** في قرار اي مستقر وهو الرحم
عبر عنه بالقرار الذي هو مصدر مبا لفة وقوله تعالى مكيين وصف لها بصفة
ما استقر فيها سائر او بمكانها في نفسها فانها مكنت حيث هي احرز
اقول هنا مجازا في لفظين احدهما القرار والاخر لفظ مكيين كمنوع
المجاز مختلف فالاول لغوي قطعا ويحتمل ان يكون مرسل وعلاقته اطلاق
اسم الحال على المحل كما في قوله تعالى في رحمة الله اي الجنة فيكون مرسل
مصرحا اصليا لا بتعبا ولا مكنيا لان المجاز المرسل كالاستعارة يكون اصليا
وتعبا ومصرحا ومكنيا وعلى هذا الظرفية لا تجوز فيها كقول من ادخلها اريد
به المحل مجازا ويحتمل ان تجري فيه الاحتمال لان اللذان ذكرهما المحققان

في المطوي في قوله زيد في نعمة وقوله تعالى فالتقطه آل فرعون وهم انه ان
قدرا لتبيينه في امثال ذلك فيما دخل عليه الحرف فالاستعارة مكنية والحرف
قرينة وهذا اختيار السكاكي حيث اختار رد البتية الى المكنية وان قدر
التبيين في متعلق الحرف كما عليه في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
الاية والظرفية في قوله زيد في نعمة فالاستعارة في الحرف بتعبه لجوابها
في متعلق الحرف او لا في الحرف ثانيا كما هو مبسوط في المطول واما توهم انه
مجاز عقلي فمما لا سبيل اليه وتوهمه من قول الى السعد عبر عنه بالقرار الذي
هو مصدر مبا لفة يدفعه قوله عبر عنه بالمصدر فانه صريح في انه مجاز في الظرف
وانه لغوي اذا العقلي المجوز فيه انما هو في الاسناد ولا في الطرف وقوله مبا لفة
لا يدل له انه مجاز فيه مبا لفة فامل وايضا المجاز العقلي انما يكون في
النسبة مطلقا اسنادية او ايقاعية او اضافية نحو انبت الربيع ولا تطيعوا
امر السرفين **وشقاق بينهما** ومكر الليل **ومدحول** في وهو القرار ليس فيه شيء
ذلك فلا سبيل للمحل عليه على ان الاسناد الصريح الى المبتدأ وان كان الخبر
مصدرا نحو زيد عدل وانما هي اقبال وادبار وليس بحقيقة عقلية ولا مجاز عقلي
عند الخطيب خلافا للشيخ عبد القاهر كما حققه المولى في المطول وبذلك يظهر
خفا ما قاله مولانا سعدى حيث قال قول القاضي كما عبر عنه بالقرار التبيين
انما هو في وصف المحل بحال المستقر وفي افادة المبا لفة فانه مثل رجل عدل انتهى
كلامه فليتأمل في قوله فانه مثل رجل عدل مع اول كلامه **وقد ذكر المحقق**
في المطول ان قول المتن خير من اوتي الحكمة وفصل الخطاب مأول فيه الفصل
بالمفصول او الفاصل قال الفاضل الفندي قيل ابقا الفصل على معناه
الحقيقي الذي هو التميز او التمييز ووصف الخطاب به على طريق المبا لفة كما في
رجل عدل انسب بما عليه ائمة المعاني على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله
انما هي اقبال وادبار وفيه بحث لان الفصل اذا ابقى على معناه الحقيقي
كان مصافا الى معموله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازا عقليا
وما ينقل عن الشيخ من نسبة المصدر الى ما تقدمه مما ليس موله لا فيما اضيف
اليه الا ترى انك لو قلت انما هي عدل السلطان ولم تدب بالعدل لعدا ل
بل بقيته على معناه كان منسوباً الى ما هو له نسبة حقيقية ولا لطف في

جعل تلك النسبة مجازا بل المجاز مؤنسبة الى الجاه اليه واما اذا قلت ان جاني
سلطان عدل فاعتبار الجوز في نسبة العدل الى السلطان على طريق المبالغة
عين اللطف نعم بقاء الفصل على حقيقته عيان لا يرتكب مجوزا صلا ليس
بعينه فتدبر انتهى كلام الفاري **وقريب من ذلك** ما وجه به صاحب
الكتاب الظرفية في قوله تعالى او كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
حيث جوزي الصيب ان يفسر بالمطر ثم اورد على ذلك قوله فان قلت كيف يكون
المطر مكانا للبرق والرعد وانما مكانهما السحاب قلت اذا كانا في اعلاه ومضيه
وملتبس في الجملة به فها فيه الا تراك تقول فلان في البلد وما هو منه الا
في حيز يشغله جرمه انتهى **قال المحقق** المتفاز في قوله كيف يكون المطر
الى اخره يعني اذا اريد بالصيب المطر فها معنى ظرفيته للرعد والبرق وما ليس في
المطر بل في السحاب فاجاب بانها لما كانا في اعلا المطر والموضع الذي ينصب منه
المطر وهو السحاب جعلا كما هما فيه بطريق استعارة كلمة في التلبس المحصول الشبه
بتلبس الظرفية الحقيقية كقولنا فلان في البلد تشبيها لكونه في بعض اجزائه بالكون
فيه نفسه لا باعتبار كون المراد من البلد جزوه الذي فيه فلان ومنها من ذهب
الى هذا وزعم ان الاعلا والمصب جزء من المطر وليس بذلك ومنهم من جعله من
اطلاق احد المجاورين على الاخر فها باب الى ان الاعلا والمصب سحاب والتمثيل
بقوله هم فلان في البلد المحرر التلبس والمجاورة وروبا انه يكون المعنى حينئذ ان
في السحاب رعدا وبرقا لا في المطر على ما هو المطلوب فان قيل يجوز ان يكون المراد
بالصيب المطر وبضميره السحاب المجاورة له على طريق المجوز قلنا فلا يكون ظلمة
التكاثف وظلمة اظلال الغمام في المطر الا ان يفدرو فيه رعد وبرق وعراة الضير
الاول المطر والثاني السحاب الملاصق ومنها هذه التفسيرات الذهول عن
اعتبار الجوز في كلمة في فان قلت الظلمة والرعد اي الصوت والبرق اي النارية
واللغمان كلها اعراض العرض لا يتمكن في المكان الابنوع توسع من غير فرق بين
المطر والسحاب وبين الظلمة والرعد غاية ما في الباب ان وجه التلبس يكون
في البعض او ضحكا لرعد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التي تفيد
كلمة في اعم من ان يكون على وجه التمكن في المكان كالحسم في الحيز او على وجه
الحال في المحل كالحرم في الموضوع او على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب

في وقت كذا وظلمة السحمة والتطبيق حاصله في السحاب حقيقة خلاف ظلمة
الليل وكذا تمكن الجسم الذي يقوم به صوت الرعد وبرق البرق حاصل في
حقيقة السحاب لا في المطر فمن ههنا احتج الى التاويل وقوله وما هو منه
اي ما فلان في شيء من البلد الا في حيز يشغله جرم فلان انتهى واما لفظ
ملكين فليس فيه مجاز لغوي بل عقلي لانه كعليم وبديع وحكيم من الصفات
المشبهة التي لا تنصب المفعول وقد اسند الى ضمير قرار الذي يجوز به المحل
اعني الرحم قال ذلك الى اسناد الملكين الى ضمير الرحم المعبر عنه بالقرار والملكين
انما وصفة للمستقر بكسر القاف فان الملكين بمعنى المتكئين لا للمحل الذي هو الرحم
فهو من باب اسناد ما فيه معنى الفعل الى المحل نحو نهج جاد وطريق ساير وقد جوز المحل
ابو السعود متعالكشاف ان يكون ذلك من باب الحقيقة لا المجاز ونيراد
ان ذات الرحم موضوعة في حد ذاتها بانها مكنت من حيث هي واحرزت فلا حاجة
الى اعتبار المجاز فيها وقد اسقط هذا القاضي وقال سعدي افندي وتترك
المصنف ما ذكره الزنجشيري من الوجه الاخر وهو ان يكون وصفه الرحم
بمكانتها في نفسها لانها مكنت من حيث هي وهو ايضا وجه وجبه انتهى ولكن
يرد على الاحتمال الاول وهو جعل الجوز في الاسناد الى ضمير الرحم المستتر في
لفظ ملكين ما اورد في المطول على التلخيص فانه عرّف المجاز العقلي بانه
اسناد الفعل لثاني معناه الى ملابس غير ما هو له قال في المطول وكلامه
ظاهر في ان المفعول الذي يكون الاسناد اليه مجازا بحيث ان يكون ملابسا
له ذلك المسند وحينئذ يرد عليه وصف الشيء بوصف محدثه وصاحبه مثل
الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم فان المبني للفاعل قد اسند الى المفعول كمن
لا الى المفعول الذي يلا بئس ذلك المسند لان هذا المسند لا ينصب للمفعول
الصريح بل يلا بئس فعل اخر من افعاله مثل انشأت الكتاب لان المفعول
الذي يكون الاسناد اليه مجازا يجب ان يكون مما يلا بئس ذلك المسند وكذا
يرد عليه ما اسند الى المصدر الذي يلا بئس فعل اخر من افعال فاعل ذلك
المسند نحو الضلال البعيد والعذاب الاليم فان البعيد انما هو الضال والاليم
هو المعذب فوصف به فعله مثل جده جده وظاهر ان المصدر ليس مما يلا بئس
ذلك المسند وما في الاية من نوع الكتاب الحكيم لا من نوع الضلال البعيد

لان الملكين وان كان اسنادا في خبر القرار والقرار مصدر ركني انما اسند اليه بعد ان
يجوز به عن المستتر فيه وهو الرحم وقد اجاب عن ذلك في المطول بان الملازمة
اعم من ان تكون بواسطة حرف او بدونها وهذه الصور من قبيل الاول اذا الاصل
هو بعيد واليسر في ضلاله وعذابه فيكون محابني للفاعل واسند الى المفعول
بواسطة **دوره** المولي الخطابي بانه لو جعل المفعول الذي ذكره الخطيب في الملازمة
شاملا للمفعول بواسطة لا يندرج فيه باقي الملازمات مثل الزمان والمكان والسبب
لان كلاهما بواسطة حرف الجر فلا يصح جعلها قسما للمفعول والاولي ان يجعل
ذلك من قبيل المكان بناء على اخذه اعم من الحقيقي وغيره انتهى ثم قال المحقق
ولك ان تجعل امثال ذلك من قبيل الاسناد الى السبب وذلك لان المصدر
ههنا يلابس ما اسند اليه بالسببية فان الضلال سبب للبعد والعذاب
سبب للايلام فالمصدر ههنا يلابس المصدر المذكور باعتبار الحدث الذي
دل عليه لكونه مسببا عنه اعني عن ذلك المصدر لا فعل اخر فقلنا املا واما
على مذهب صاحب الكشاف فلا يرد ذلك لان المعتبر عنده تلبس ما اسند اليه
الفعل بفعله الحقيقي لانه قال المجاز العلي ان يسند الفعل الى شي يتلبس
بالذي هو في الحقيقة له كتلبس التجارة بالمركبين كقولك تعليا فارتحت تجارتهم
وقال الحفيد وزعم بعضهم ان الاليم بمعنى المولم وكذا البعيد بمعنى المبعد فلا
حاجة الى اعتبار التجوز في الاسناد الى العذاب والضلال ويورد عليه ان صاحب
الكشاف اشار في تفسير قوله تعالى يدع السموات والارض الى ان الفعل بمعنى
المفعول ليس ثابتا فليتامر هل يجري هذا في لفظ ملكين هذا وقد جوز صاحب
الكشاف ان يكون بعيدا وامثاله للنسبة مثل قامر ولاين وابن وارضيه
على احد الاحتمالين في ذلك اي ضلال ذي بعدا وفيه بعد لان الضال قد
يضل عن الطريق مكانا قريبا وبعيدا وهذا يمكن اعتباره في لفظ ملكين ايضا
فليتامر وقد وقع للكشاف في تفسير سورة يوسف انه قال والحق بك
ذو الحكمة لا شئ له عليها ونطقه بها او وصف بصفة محدثة **قال الاعشي**
وعزبة قاي الملوك حكيمه قد قلنا ليقال من ذاقها
انتهى قال المحقق التفتازاني قوله ونطقه بها يحتمل ان يكون زيادة بيان
وايضاح لاشتماله عليها وان يكون اشارة الى تشبيه الكتاب بالحكيم الناطق

حكمة فيكون استعارة ممكنة واثبات الحكمة قرينة ويراد بقوله الحكيم ذاك الحكيم
اعم من طريقة النسب كلامين وقامر ومن الاستعارة بالكناية وقوله او
وصف عطف على ذو الحكمة عطف جملة على مفرد وهو خبر مبتدأ محذوف وهذا
اشارة الى وجه اخر هو التجوز في الاسناد واطلاق الحديث صحيح على المذهبين
لان المولف من الايات محدث وفاقا وقول الاعشي ليقال من ذاقها
زعمنا يستعربان وصف القضية بالحكمة من قبيل الوصف بوصف محدثا قصدا
الى زيادة التمدح انتهى كلام المحقق التفتازاني فلم يجعل قوله ذو الحكمة بنظم
الاسناد العقل بل قابله به صرخا وجعل قوله ذو الحكمة يشمل احتمال النسب
كتامر ولاين واحتمال الاستعارة بالكناية مع قرينتها بخلاف ما سلكه
مولانا سعدى في عبارة القاصي فانه جعله يشمل الاسناد العقل فتأمل
وذكر صاحب الكشاف في او سورة لقمان ان قوله الكتاب الحكيم مقناه
ذو الحكمة او وصف بصفة انه تعليا على الاسناد المجازي ويجوز ان يكون
الاصل الحكيم قائمه فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فيا نقلا به
مرفوعا بعد الخبر استكن في الصفة المشبهة انتهى قال الطيبي قوله الحكيم
ذو الحكمة عن بعض المغاربة وصف الكتاب الحكيم بذو الحكمة مجازا ايضا على
طريق التضمن لان الوصف بذو الملك والكتاب لا يملك الحكمة بل يتضمنها
فلاجل تضمنه الحكمة وصف بالحكيم على معنى ذي الحكمة والظاهر انه من الاستعارة
الممكنة كما في قوله تعالى اذا ارسلنا عليهم الروح العقيم وقوله على الاسناد
المجازي عن بعضهم ان الحكيم من صفات الله تعليا لامن صفات الكتاب فاسند
صفة الله تعالى الى الكتاب مجازا لان الكتاب جاء منه وهو بسببه وقوله
فحذف المضاف اي لفظ قائم من قائله واقيم الها الذي هو المضاف اليه مقام
قابل وبقي الها المتصلة به منفردة فانقلب الى هو المنفصل ضار مرفوعا لانه
فاعل بعد ان كان محجورا لانه كان مضافا اليه ثم استكن هذا الها المنقلب
من الجر الى الرفع في الحكيم الذي هو الصفة المشبهة كما يستكن في يضرب انتهى
كلام الطيبي نقلناه لنفسه **وانما اوسعنا الكلام في هذا البيان**
لتحيي من تصدي لقراءة عيان المولي ابي السعود في ذلك المجلس الشريف واضطراره
وصده عن التفهم من له القوة في الافصاح عن ذلك واعر به لشغفه بالعجب
بنفسه وحرصه على التقدم على ابناء جنسه مع علمه بانه لا يزوج على نقد حرة

هذا الوزير الشريف وكيف لا وهو المبرر من الحيف. ونحن قد علمنا بالحققة
علا بقوله تعالى **وَإِذْ أَسْمَعُوا اللَّفْوَاعَ صَوَاعِنَهُ** وقوله تعالى **وَإِذْ أَمَرُوا**
بِاللِّغَامِ وَآكَامًا وقد روي الامام احمد عن سهل بن سعد رضي الله تعالى عنه
انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم لا يدركني زمان ولا
ادركه لا يتبع فيه العليم ولا يستحي فيه من الحكيم **وقد امر الله تعالى بركه الا**
الي اربابه بقوله تعالى ولورثوه الي الرسول والي اولي الامر منكم لعلمه الذي
يستنبطونه منهم وبقوله تعالى فاسئلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **وروي**
البخاري في صحيحه الذي تلقته الائمة بالقبول. وتبركوا به في الارحام
والحلول تعلموا العلم قبل الظانين **قال البخاري** يعني الذين يتكلمون
بالظن بمعناه تعلموا العلم من اهل التحقيق الورعين قبل ذهابهم
وبحي قوم يتكلمون في العلم بميل انفسهم وظنونهم التي ليس لها مستند شرعي
بقينا بمبحث لطيف وهو ان قوله تعالى **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ فِي قَرَارِ**
مَكِينٍ حمله المفسرون جميعا هنا على الرحم دون الصلب وذكرنا في تفسير
قوله تعالى من سورة الانعام وهو الذي انشاكم من نفس واحدة فستقروا
او جهات وعبارة القاضي من نفس واحدة هو ادم عليه السلام فستقروا
اي فلكم استقرار في الاصل او فوق الارض واستيداع في الارحام او تحت
الارض او موضع استقرار واستيداع **وقرا ابن كثير والبصريان بكسر القاف** على
انه اسرفا على المستودع مفعول اي فلكم قار ومنكم مستودع فان الاستقرار
منا دون الاستيداع انتهى **قال مولانا سعد** في قوله **أَوْفُوقَ الْأَرْضِ** لقوله
تعالى **وَكُنْ فِي الْأَرْضِ مَسْكُونًا** الى حين وقوله واستيداع في الارحام
جعل الصلب مستقرا للنطفة والرحم مستودعا لها لانها تحصل في الصلب لا من
قبل تخفى اخرى في الرحم من قبل الاب فاستهت الوديعة كان الرجل او دعها
ما كان عنده وقوله او تحت الارض فان الوضع فيه لان يخرج منه قارة
اخرى وقوله فلكم قاراي في الاصل او فوق الارض وقوله لان الاستقرار
الي اخره بيان لوجه كسر القاف وفتح الدال انتهى كلام مولانا سعد في اندي
وقال شيخ الاسلام في الحاشية قوله فان الاستقرار منادون الاستيداع
الصريح منادرجع لله تعالى وذلك لان الاستقرار في الاصل او فوق الارض
لا يصح للعبد فيه بخلاف الاستيداع في الارحام او تحت الارض انتهى **والعلم**

اجمهم هنا على تفسير اقرار المكين بالرحم دون الصلب ككون باقي اطوار النطفة
من العلقة والمضغة والعظام وكسوة اللحم وانشائه خلقا اخر انما هو طارية
على ما في الرحم فاسبب حمل القرار عليها ايضا بخلاف اية الانعام المذكورة واية
ههنا فانها خالية من ذكر باقي الاطوار فذلك جزوا فيها الحمل على الصلب
فما لم **قال الله تعالى** **ثُمَّ جَعَلْنَا النَظْفَةَ عِلْقَةً** قال القاضي بان
احلنا النطفة ايضا علقة حمراي وما جامدا **فخلقنا العلقة مضغة**
صيرناها قطعة لحم لاستبانة ولا تمايز **فخلقنا المضغة عظما** ما
بان صلبناها **قال مولانا سعد** في تفسيره في تفسير الاستحالات
حيث قال في الاول احلنا وفي الثانية صيرناها وفي الثالثة بان صلبنا
تفان في العبارة **وقال المولي ابو السعود** فخلقنا المضغة اي غالبها ومعظمها
او كلها عظما بان صلبناها وجعلناها عموما للبدن في هيئات واوضاع
مخصوصة تقتضيها الحكمة فكسونا العظام المعهودة لحما من بقية المضغة او
مما ابتنا عليها بقدرتنا مما يصل اليها اي كسونا كل عظم من تلك العظام ما يليق
به من اللحم على مقدار لا يوق به وهيئات مناسبة له واختلاف العواطف للتشبه
على تفاوت الاستحالات وجمع العظام لاختلافها وقرى على التوحيد فيها
اكتفا بالجنس وبتوحيد الاول فقط وتوحيد الثاني بحسب نهي كلام المولي
ابي السعود قوله واختلاف العواطف الي اخره اي حيث عطف تارة بكلمة التراخي
وقارة باداة التعقيب وقوله لتفاوت الاستحالات قال الرضي افادة الفا
الترتيب بلامه لا ينافيها كون الثاني المترتب بحصل تمامه في زمان طويل
اذا كان اول اجزائه متعقب لما تقدم لقوله تعالى **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ فِي قَرَارِ**
مَكِينٍ **ثُمَّ جَعَلْنَا النَظْفَةَ عِلْقَةً** نظرا الى تمام صيرورتها علقة **ثم قال**
فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظما فكسونا العظام لحما نظرا
الي ابتداء كل طور **ثم قال** **ثُمَّ جَعَلْنَا نَظْفَةَ** خلقا اخر ما نظرا الى تمام اطوار الاخر
واما استبعاد الوقفة هذا الطور الذي فيه كمال الانسان عن الاطوار
المقدمة وقوله والجمع اي في العظام دون العلقة والمضغة قال القاضي
والجمع للاختلاف في الهيئة والصلابة **قال مولانا سعد** في قوله والصلابة
فان بعض العظام صلب والبعض رخو كاطراف الاصابع مثلا وقوله وقرى
على التوحيد فيها اكتفا بالجنس وفي الكشاف وضع الواحد موضع الجمع لروا

اللبس لان الانسان ذو عظام كثيرة واعتصمه ابو حيان قائلا هذا لا يجوز
 عند سيبويه واصحابنا الا في الضرورة وانشدوا كلوا في بعض بطونكم وصفوا
 ومعلوم ان هذا لا يلبس لانهم كلهم ليس لهم بطن واحد ومع هذا اخصوا جميعه
 بالضرورة انتهى **اقول** كانت له يقف على ما حققه علماء البيان في قوله تعالى
 رب ابي ومن العظم مني الالية فقد رجع صاحب الفتح الافراد على الجمع لانه
 لو قال وهن العظام مني لم يدل على نسبة حصول الوهن لكل فرد من افراد العظم
 لصحة حصول ومن المجموع بالبعث دون كل فرد فرد وذلك لان الحكم المنسوب الي
 المجموع قد يقصد انتسابه الي كل فرد كقولك جاءني الرجال وقد لا يقصد كقولك
 حملت الرجال الخسبة فيصح ان يكون هنت العظام من القبيل الثاني فلا يفهم
 منه حصول الوهن للعظام فردا فردا بخلاف قولك وهن العظم فانه يدل على
 حصول الوهن لكل فرد وقد يقال اراد ان الجمع المستغرق يتناول كل جماعة جماعة
 لانها افراد مدلول الجمع كما ان المفرد المستغرق يتناول كل واحد واحد لانها افراد
 مدلوله فيخرج عن الجمع المستغرق الواحد والاشان وذلك قبل الكتاب اكثر
 من الكتب والملك اكثر من الملائكة وايضا نسبة الوهن الي جماعة لا يستلزم
 نسبه الي كل واحد من الاحاد الداخلية في تلك الجماعة على قياس ما عرفت في
 النسبة الي المجموع قال في الكشاف انا وحده العظم لان الواحد هو الدال على
 معني الجنسية وقصده الي ان هذا الجنس الذي هو عمود البدن وقوامه واشد
 ما تركب منه الجسد قد اصابه الوهن ولو جمع كان قصدا الي معنى اخر وهو انه
 لم يهين منه بعض عظامه ولكن كلها يعني وكان هناك من يظن عدم الشموك
 فرد عليه وهذا مما لا يناسب المقام اصلا فانظر الي كلام الشيخين واختر منها
 ما شئت هكذا في شرح المفتاح للسيد خروفه وفي المطول وحواشيه انحاء
 عديدة متعلقة بالالية فلتنا مل **قال الله تعالى ثم انشانا خلقا**
اخر قال المولي ابو السعود في صورة البدن او الروح او القوي بنسخه فيه
 او المجموع واما كمال التقاوت بين الخلقين واجتبهما بوحيفة رضي الله تعالى
 عنه على ان من غضب بيضه فاخرت عنده اي خرج فرخها على ما في الكشف لزمه
 ضمان البيضة لا الفرخ لانه خلق اخر فقول له واما كمال التقاوت قال ولانا
 سعدى اي التقاوت رتبة او زمانا على ما قاله الرعي **ولستكم على بعض**
ما انطوت عليه الالية الشريفة من المباحث الشريفة مع شرح

قوله بنسخه في متعلق بانسانا
 يعني بنسخ الله تعالى الروح او
 القوي في البدن
 سعدى

عبارة المولي ابو السعود التي تليت في مجلس مولانا الوزير صاحب السعد والسعد
 طاول الله تعالى في عمره الابد وحسنه بسر قل مولانا **فقول**
 ذكر في هذه الالية الشريفة ما يعتري الانسان من اطوار سبعة وهي السلالة
 والنطفة والعلقة والمضغة ثم العظام ثم كسوتها لحما ثم انشائها وخلقها
 فانه تعالى يحول الانسان في بطن امه حالة بعد حالة مع انه تعالى قادر ان
 يجعله في لحظة وذلك ان في التحول فوائد عبراتها انه لو خلقه دفعة لسق
 على الام لانها لم تكن معتادة لذلك فجعله أولا نطفة لتقام بها مدة ثم علقه
 مدة وهلم جرا الى الولادة ومنها اظهار قدرته تعالى ونعمته ليعبدوه
 ويذكروا له حيث قلب كلامهم في تلك الاطوار التي كونه انسانا حسن الصورة
 متحليا بالعقل والشهامة متزينا بالفهم والبطانة ومنها ارشاد الناس
 وتبيينهم على حال قدرته على الحس والنسلا من من قدر على خلق الانسان
 من ماء مهين ثم من علقه ومضغة يقدر بعد صبر ورته ترابا على نفع الروح
 فيه وحشره في المحسر للحساب والجزاء قال تعالى في سورة الحج يا ايها الناس
 ان كنتم في ريب مما نبعث فانا خلقناكم من تراب الالية وقال تعالى وفي
 الارض ايات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى قل الانسان
 ما اكفره من اي شئ خلقه من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته
 فاقبره ثم اذا شا انشأه **هذا** وقد ذكر الله تعالى هذه الاطوار من غير
 تقييد مدة في سورة الحج وزاد في هذه الالية التي من سورة المؤمنين بعد
 المضغة قوله فخلقنا المضغة عظما ما فكلسونا العظام لحما وقد بين حديث
 ان الله وكل بالرحم الي اخره وكذا حديث ابن مسعود وموان احكم الي اخره
 ان الجنين ينقلب في مائة وعشرين يوما في ثلاثه اطوار كل طور منها في اربعين
 يوما ثم بعد تكملتها ينفع فيه الروح واما ما ذكره العلق في حواشي الجامع الصغير
 تبع القاضى عياض والنوري من انه يؤخذ من حديث ملك الارحام ومن اية
 الحج والمؤمنين ان مصير النطفة عظما ما فكلسونا العظام لحما فقف على رده في
 المبحث الثالث كما سياتي التنبيه عليه في ضمن الكلام على عبارة المولي ابو السعود
هذا ثم انه تعالى جعل في هذه الالية التي من سورة المؤمنين كل واحدة
 من هذه المراتب مبدء الخلق ما بعدها من المراتب حيث قال ثم خلقنا النطفة
 علقه الالية وفي سورة الحج جعل كل واحدة من هذه المراتب مبدء الخلق

ما بعدهما من المراتب حيث قال يا ايها الناس ان كنتم في ريب مما نزلنا من البعث فاخلفنا
 من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة الآية قال المولى ابو السعدي
 في تفسير سورة الحج وفيه مزيد دلالة على عظيم قدرته تعالى وكسرو سورة
 استبعاد هذا انتهى واعلم ان عبارة المولى ابي السعدي في تفسير هذه الآية
 الشريفة انطوت على مباحث شريفة وتحقيقات لطيفة لا يدركها الا من
 تضلع من العلوم الحديثة والتفسيرية والكلامية واحاط بعلوم اهل العلم
 وامان لا شعور له بذلك فيمر على الفاظها ولا يدري انما زاتها لخلوه عن ذلك
وقد اراد الله تعالى اظهار ما خفي من رموز كنوزها وبيان ما حجب من دقائق
 مكنونها على يد هذا الفقير وذلك بمنى طلعة من كتبت هذه الرسالة باسمه
 الشريف ليعلم ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم
ولنشرع في بيان ذلك مع الاستعانة بمفيض الجود فنقول في عبارة المولى
 احسان شريفه **الاول** انه يجوز في تفسير قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما
 وجهين احدهما ان يكون ذلك باعتبار اغلبها لا كلها ويكون باقية كسلي لحما
 على العظام والثاني ان تكون كلها صارت عظاما واللحم الذي كسبه العظام
 من غيرها مما احسنه القدرة لامن المضغة ويورد على الاحتمال الثاني ان
 المقرر ان العظام تخلق من ماء الرجل خاصة كالعصب والعروق والمفاصل
 بخلاف ماء الام فانه تخلق منه الحسن في الولد والسم في الكهزال والشعر
 واللحم وهذه الاشياء لا تدوم في الولد بل تزول وتتغير وتذهب وهذا هو الحكم
 في ان الولد ينسب الى الاب دون الام كما ان الحكمة في كون الام اسفوح الولد
 من الاب مع انه خلق من مائهما جميعا كما قال تعالى فلينظر الانسان مم خلق
 خلق من ماء افرق يخرج من بين الصلب والترائب وهو ان ماء الام يخرج من
 قدامها من بين ترائبها قريبا من القلب الذي هو موضع الشفقة وحمل الرحمة
 والاب يخرج ما وده من وراء ظهره من الصلب وهو بعيد من القلب الذي هو موضع
 الشفقة وسياق الكلام في حديث عبد الله بن سلام في كون الخلقة تارة يكون
 انثى وتارة يكون ذكرا وتارة يشبه احواله وتارة يشبه اعمامه وحيث
 كانت العظام مخلوقة من ماء الرجل خاصة مع كون المضغة مخلوقة من ماء
 المرأة والرجل مع كيف تكون المضغة بتمامها عظاما اذ يلزم عليه ان تكون
 العظام من مائهما معا لتركب المضغة منها بخلافه على الاحتمال الاول فانها

مع كونها مخلوقة من المائتين مائة بالقدرة ما يخص ما الرجل فجعل عظاما وما
 يخص الانثى فجعل لحما وشعر وسياق الكلام عليه مفصلا **وبذلك** مع
 ما ذكره الامام السيوطي في الطب النبوي ظهور الرد على من ذهب الى ان الولد
 انما هو من ماء المرأة وان ماء الرجل فاقده كالا نطفة للهن اذ بعد تصرخ
 الايات السابقة والاحاديث الصريحة الآية يلتفت الى مقالة او يقول
 على كلامه **ولذلك** قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وعلى المولود له
 رزقهن وكسوتهن بالمعروف الآية اي على الذي يولد له وهو الولد وله في
 محل الرزق على الفاعلية نحو عليهم في غير المغضوب عليهم **فان قلت** لم قيل
 المولود له دون دون الولد **قلت** ليعلم ان الوالدات انما ولدت لهم
 لان الاولاد للابا ولذلك ينسبون اليهم لا الى الامهات وقد انشأ في
 حق المامون بن الرشيد حين عابه هشام بن علي فقال له بلغني انك
 تريد الخلافة وكيف تصلح لها وانت ابن امة فقال له كان اسماعيل ابن
 امة واسحاق ابن حرة فاخرج الله تعالى من صلب اسماعيل خير ولد عليها
 الصلاة والسلام **فقد ذلك السند الساع**
 لا تخف امرأ من ان تكون له ام من الروم او سودا عجاء
 فانما امهات الناس اوعية مستودعات وللابناء ابناء
 وهكذا كان على الابا ان يرزقوهن ويكسوهن اذ ارضعن ولهم كالمظار
 الا ترى انه ذكرهم باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى واخشا
 يوما لا تجزي والد عن ولده ولا مولود هو جازي والد شيئا ثم قال في تفسير
 قوله تعالى لا تضاروا الدة بولدها ولا مولود له بولده **فان قلت** كيف قيل
 بولدها وبولده **قلت** لما نهيت المرأة عن المضارة اضيف اليها الولد
 استعطافا لها عليه انه ليس باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه وكذلك
 الوالد انتهى **المبحث الثاني** ان المولى ابا السعدي تتبعنا لغيره حمل
 ثم في قوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر على ما قاله التفات بين الخلقين
 تبع لما قاله المحقق التفات ابي في الطول حيث قال في باب الوصل والفضل
 ونحوه للترتيب مع التراخي لكنها كثير اما جتي لاستبعاد مضمون الجملة الثانية
 عن الاولى وعدم مناسبة له نحو ثم انشأناه خلقا اخر وان كان الرضي جوزفها
 ان تكون للتفاوت زمانا على ما تقدم نقله عنه **وحيث** حمل المولى ابو السعدي

الوجه في قوله
 وحيث جازي

قوله وللابناء
 ما لهم الا
 فلا جازي
 ان تكون
 اوبا

تبع المحقق بشرح الآية المذكورة على افادتها جزء معناه الحقيقي وهو الترتيب
مع انتقاء الجزء الآخر وهو التراخي زمانا بان استعملت في كمال التفاوت بين
الخلقتين واستبعاد مضمون الجملة الثانية عن الاولى فمذهبه عند المتفاوت
في الرتبة وان كان الرضي جوز فيها ان تكون للتفاوت زمانا **وحيث** كان
الامر كذلك فقد جوز المولى ابو السعود مع هذا ان يكون المراد بالخلق الآخر
في قوله ثم انشأناه خلقا اخر صورة البدن ونفخ الروح او القوي فيه والجميع
فقضاه انه على الاحتمال الاول يتاخر تصوير البدن عن كسوة العظام لحما وقيل
قدم انه فسرقه تعالى فجعلنا المصنعة عظاما بقوله بان صلبنا لها وجعلنا
عمود للبدن على هيات واوضاع مخصوصة تقتضيها الحكمة وهذا من جملة التصور
فكيف يكون التصوير للبدن متاخرا عن خلق العظام المصور بما ذكره سياقي كلام
العلماء والخلاف انما هو في وقت التصوير وقول المولى ابي السعود او الروح
او القوي بنفخه فيه اي بنفخ الله في البدن الروح او القوي اشارة الى المذهبين
في تقدم خلق الروح على الجسد او تاخرها عنه فقوله او الروح اشارة الى القول
بتاخر خلقها عن خلق الجسد وقوله او القوي اشارة الى القول بتقدم خلقها
عن خلق الجسد وان المتأخر انما هو احداث القوي في الجسد وعلى كل من المذهبين
فمقتضاه تاخر احياء الجسد عن صيرورة المصنعة عظاما فتكون الحياة حالة في
الجميع وسياقي نقل الخلاف في حلول الحياة في العظام وما ينبغي على ذلك من
الحكم بطهارتها او نجاستها عند الموت وتقدم لك على العلقمي والقاضي عيان
والنوي انه يؤخذ من هذه الآية ومن حديث ملك الارحام ان مصير المصنعة
عظاما بعد نفخ الروح في المصنعة وسياقي في البحث الثالث ردة العلماء لذلك
وتحقيق ما اشار اليه المولى ابو السعود من الخلاف في تقدم خلق الروح على خلق
الجسد او تاخره عنه بقوله السابق ما صرح به المحقق التفتازاني في شرح
المقاصد والقاضي في الطواعي في شرح المقاصد ان النفوس الانسانية
سواء جعلنا لها مجردة او مادية حادثة عندنا تكونها اثر الفاء والخيار فلما
السلام ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله تعالى
الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن
ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولادة لالة في الحديث مع كونه
خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية والالوية

الالوية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلفها بالبدن انتهى كلامه **قال**
في المواضع بعد ذكر الاستدلال بالآية والحديث للمذهبين وغاية هذه
الدلالة الظن دون اليقين المطلوب في باب العقائد فاشارة الى نفي الدليل القطع
من الطرفين وهو كذلك وقضية كلام الامام الغزالي حذو الروح بعد كمال
الخلق للبدن وحمل الحديث في خلق الارواح قبل الاجساد على ارواح الملائكة
والاجساد على السموات ونحوها كما قرره في كتابه السر المنصور به على غير اهله
وقد اشار المحقق التفتازاني الى رده في شرحه للمقاصد بقوله ولادة لالة في
الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية والارواح
العلوية الى اخره وقد استنبط القاضي من قوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة اي
الآية انها تشعر بقول من قال كانت النفوس قبل الابدان في عالم القدس
وسلك مولانا ان كمال الورد خلافة فقال يا تفسير قوله تعالى كما بدأنا اول
خلق نعيده ان الخلق بمعنى المخلوق والاول هو البدن فانه متقدم خلقه
على خلق الجسد وتقدم لك رد مولانا سعدى افندي عليه في ذلك وتقدم
عن المولى خسرو انه قال القائل بتاخر خلق الروح عن البدن محال التاخر
على التأخر الذاتي لا الزماني وتقدم ما فيه فليذكر **واما** الاشارة الى ان
الروح من المجردات بقول المولى ابي السعود او القوي بنفخه فيه فبيان ما ذكره
القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى من سورة الحجر فاذا سويته اي عدت
خلقته وهيئته لنفخ الروح فيه ونفخت فيه من روحي حتى جري اناره في
تجاويف اعضائه حتى واصل النفع اجرا الروح في تجويف جسمه **ولما كان**
الروح متعلقا اولابا بخار الطيف المنبعث من القلب وتفيض عليه القوة الحياتية
فيسري حاملها في تجاويف الشرايين الى عروق البدن جعل تعليقه بالبدن
نقطة واصافة الروح الى نفسه كما مر في سورة النساء انتهى **قال** مولانا
الفاضل سعدى افندي قوله ولما كان الروح يتعلق اولاه الى اخره هذا
مبنى على قاعدة الفلسفة على ما هو دأبه كبراي في هذا الكتاب ثم اراد بالروح
النفس الناطقة التي يسير اليها كل احد بقوله افا وقوله بالخار الطيف
المسمى عند الاطباء روحا وقوله المنبعث من القلب القلب له تجويف في جانبه
الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيسخره بحرارة المفرطة وهذا بخار

هو المتعلق الاول للنفس الناطقة وقوله جعل تعلقه بالبدن اي بهذه الكيفية
وقوله واصافته اليه لما مر في النساء حيث قال في نفس وروح منه وورج
صدر منه لا يتوسط ما يجري تجري الامثل والمادة له وقيل الاضافة اضافة
التشريف نحو بيت الله وفاقه اسد والملك اذ هو المتصرف في الانشا للروح
والمودعها حيث شاء وفي هذا بحث فان جميع الارواح كذلك فتخصيصه بالاضافة
لا بد له من محض وقال الفاضل الطائري في حواشيه عليه قوله جعل
تعلقه بالبدن نفخا اي الروح لا ينفع في البدن لانه امر خارج عن البدن مجرد
في ما هو مقتضى كلامه هنا وصرح سابقا بوجود المجزئات كمن لما كان متعلقا
بالبخار اللطيف الذي حصل في القلب ولا يشبهه بتجزيه لطائف الاخلاط
الجائية من الكبد اليه وهذا البخار نافذ في التجاويف منفوخ فيها فتنسب
النفخ الى الروح باعتبار تعلقه بما هو منفوخ حقيقة فتكون النسبة مجازا عقليا
على قاعدتهم ولا حاجة الى هذا التاويل بل ان يقال ان المراد بالروح نفس هذا
البخار وعند هذا البخار ونفخه في البدن متعلق النفس الناطقة انتهى وقد
حقق الغزالي ذلك في رسالة في التسوية باسقاط التراجع **هذا وقد**
قال في الطوالم قد استدلل القائلون بالجرود للروح بايات منها انه تعالى
لما بين كيفية تكون البدن ذكر ما يعثوره من الاطوار ثم قال ثم انشأه
خلقا اخر وعني به الروح فدل على ان الروح غير البدن المخلوق في الاصل
من سلالة من طين فالمدكور في اية خلق الانسان من السلالة هو الجسد
مع ما اشتمل عليه من الروح الحيواني فقد قال تعالى في ادم ابني البشر عليه
السلام واف قال ربك للملائكة ابي خالق بشر من صصال من حماء مسنون
فاذا نسويته ونفخت فيه من روحي فهذا ظاهر في تفصيل المجل في الخلق من
السلالة وان ذلك للبدن المذكور ولهذا قال الامام شهاب الدين السمرقندي
في كتابه سبوح الفتوح في ذكر الروح انه تعالى اصطفى جسما ادم عليه السلام
واتخذ منه صدر السرور الاكبر في جعله الخليفة في الارض المثار اليه بقوله
اي جاعل في الارض خليفة فخر الاجزا الارضية الجسمية اربعين صبا خا
تقلبه اي القدرة لا يبدع اسرار وعلم ادم الاسماء كلها ثم صقل مائة
وجوده بالتسوية ثم نفخ فيه روحه فاستعدت جداول اجزائه وابعاضه

لجريان مدد حركاتها فصارت سمعه واعيا وبصره ناظرا ولسانه ناطقا
ويده باطسة وقدمه ساعيا وقلبه مريدا ينشأ منه القدرة انتهى بالجملة
فالطواهر لا تقيد القطع وتقبل التاويل ولهذا كانت المسئلة طيبة **هذا**
واكثر المتكلمين على ان الروح جسم لا جرم مجرد لقوله تعالى فادخلني عبادة
وادخلني جنتي والتجرد بينا فيه **قال** المحقق الصوفي الدليل على عدم التجرد
للروح من الكتاب والسنة لا يحصى من الدخول والخروج والقبض والرجوع
وصعودها الى السماء وفتح ابوابها لها قال تعالى ولو ترى اذ الظالمون
في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم وقال تعالى
يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلني عبادة
وادخلني جنتي وهذا يقال عند المفارقة للبدن وقال تعالى ونفس وناسوا
سوي النفس كما سوي البدن قال تعالى الذي خلقك فسواك فعد لك سوي
بدنه كالمقلب لنفسه فتسوية البدن تابع لتسوية النفس البدن موضوع
لها كالمقلب فتتأثر وتتغير عن البدن كما يتأثر البدن وينفع عنها فيكتب
البدن الطيب والنجس من طيب النفس وخبثها وتكتسب النفس الطيبة
والخبثة من طيب البدن وخبثه فاستدل الاشياء ارتباطا وتناسبا وتفاعلا
وقائرا من احدها بالآخر الروح والبدن ولهذا يقال عند المفارقة اخرجي
ايها الروح الطيبة كانت في الجسد الطيب واخرجي ايها الروح الخبيثة كانت
في الجسد الخبيث وقال تعالى استوفوا الانفس حين موتها الية وصفها
بالتوفي والانسك والارسال وقد ثبت ان بصرا لميت يتبع نفسه اذا قبضت
والملك يقبضها فتأخذها الملائكة فيوجد لها طيب نفحة مسك على
وجه الارض وتضعها الى السماء وتفتح لها ابواب السماء فتصعد من السماء الى
سماها وروحها كما فرط طرح طرها وتدخل مع البدن في قبرة ونسمة الموتى اي روح
طائر تعلق في شجرة الجنة حتى يرد لها الله تعالى الى جسدها وارواح الشهداء
في جوف طير خضر تعلق من ثمرة الجنة وتعلق اي تاكل العلكة الى غير ذلك
من الاحاديث الدالة على عدم التجرد ولم يقبل التجرد من الملكتين الا شروفا
منهم الامام الغزالي وذلك من تقليد من للفلسفة وقاويل هذه الالة
السابقة فتح باب الاحاد وعلامة العناد واصلا في العباد واوله الفلا

في تجرد هاليت شي ولولا خوف اللطالة لاوردناها واحدة بعد واحدة
 ورددناها كذا قاله المحقق الصفوي وقال ايضا اقول قولهم في صفة
 المجردات ليس بداخل ولا خارج ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد
 ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا غير متناه لا اري ذلك الا من صفات المعنويات
 وسمات الامور الذهبية الصرفة فان كل معدوم موصوف بتلك الصفات اثبت
 صفات اخس الاشياء بل علامات لاشي للواحد الواجب الحي القيوم بانه مدح
 او ثاله سبحانه مما يتجيب منه عقل كل لبيب **وقد** انشد ابو محمد الشيرازي
 ، لعمرى لقد طقت المعاهد كلها ، وسيرت طرقي بين تلك المعالم ،
 ، فلم ازل ارا واضعا كذا ، عاذق اوقار عايس ناد ،

وانشد ابو عبد الله الرازي

، نهاية اقدام العقول عقان ، واكثر سعي العالمين ضلال ،
 ، وارواحنا في حنة من حبونا ، وحاصل دنيانا اذني ووبال ،
 ، ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ، سوى ان جمعنا فيه قبالا ،

وقال بعض علما المعتزلة المتفلسفة

، يا غلوطة الفكر ، حار امرى وانقضى عمري ،
 ، سافرت فيك العقول فما ، ربحت الا اذني السفر ،
 ، فلما الله الاول زعموا ، انك المعروف بالنظر ،
 ، كذبوا ان الذي ذكروا ، خارج عن قوة البشر ،

انتهى كلام الصفوي **هذا وحيث قلنا بان الارواح جواهر غير متخيزة**
 فلا ينافي ذلك ان ارواح اهل النار لا تكون متخيزة فيها اذ اصاروا معذبين
 لان التحيز عليها مع اثبات التجرد لها محال وقد صرح العلماء بان المدرك
 للنعيم والعذاب هو الروح وذلك بواسطة البدن وعلاقتها به فكما ان مائة كبر
 الروح فيها من النعيم والعذاب بواسطة البدن كذلك ادراكها في الآخرة
 بواسطة وكونه في جنة او نار لكن الفلاسفة من القائلين بالمجردات قد
 نفوا حشر الاجساد وقالوا ان الحساب والعقاب انما هو للارواح المجردة
 منع قولهم بتكفيرهم بذلك فالنواب والعقاب روحاني وجسماني عند اهل
 الشرع وان قيل تجرد الروح كما اسلفناه **المبحث الثالث**

73
Baki Kaya No

Süleymaniye Kütüphanesi
Klasik
Amir